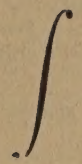
# PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



ABRIL-JUNIO
NUM. 30 1952 VOL. 8.
MADRID

# SUMARIO

Págs

Autocrítica histórica del hilomorfismo, por *Jaime Echarri, S. J.* ..... 147
¿Responde la filosofía moderna a las exigencias del hombre moderno?, por *Jesús Muñoz, S. J.* ..... 187

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Las pruebas de la existencia de Dios, a la luz de la ciencia natural moderna. Discurso de S. S. Pío XII a la Pontificia Academia de las Ciencias ..... 215
Las directrices del pensamiento español en el siglo XIX, según Menéndez Pelayo, por *Miguel Cascón, S. J.* ..... 228

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. 288].

I. LIBROS.—*S. Honkavaara*: On the psychology of artistic Enjoyment.—*M. F. Sciacca*: Historia de la filosofía.—*L. Farré*: Estética.—*F. M.ª Palmés*: Metapsiquica y espiritismo.—*G. Galli*: Due studi di filosofia greca.—*G. Gaeli*: *Saggio sulla dialettica* della realtà spirituale.—*S. Breton*: L'"esse in" et "l'esse ad" dans la métaphysique de la rélation.—*C. Giacon*: La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici.—*E. Gisquière*: Deus Dominus: praelectiones Theodiceae.—*F. Albergamo*: La critica della scienza nel novecento.—*O. N. Derisi*: Los fundamentos metafísicos del orden moral.—*J. Todoli*: El bien común.—*Santo Tomás de Aquino*: Suma contra los Gentiles.—*L. Stefanini*: Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teístico.—*J. Ferrater Mora*: Diccionario de filosofía.—*J. Maréchal*: Précis d'histoire de la Philosophie moderne. *J. Balmes*: Obras completas: escritos políticos.—*San Isidoro de Sevilla*: Etimologías ..... 235
II. REVISTAS.—Historia de la filosofía moderna y contemporánea ..... 258

CRÓNICA ..... 283

Libros recibidos ..... 285

## DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Hellín, S. J.*, de la Facultad de Chamartín (Madrid).—*S. Cuesta, S. J.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de San Cugat (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

**Ramón Ceñal, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1952:

| | |
|---|---|
| España | 69 |
| Extranjero | 90 |
| Número suelto | 25 |
| Número atrasado | 30 |

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:
**Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.**

# AUTOCRITICA HISTORICA DEL HILOMORFISMO

## 1

*Sentido de la autocrítica.*—En los medios intelectuales, donde la teoría hilomorfista sobre la constitución de los cuerpos conserva más o menos vigencia, suele existir una preocupación crítica impuesta desde fuera. Serían únicamente las ciencias de la naturaleza—concretamente: la física, la química y la biología—las que plantearían a la teoría hilomórfica el problema de su validez y de su derecho actual a la supervivencia. ¿Es posible, o mejor, *se debe* seguir manteniendo la teoría hilomórfica ante la existencia, las construcciones, los éxitos y la aportación de las "ciencias" sobre los cuerpos? He aquí cómo suelen entender esta crisis tanto los hilomorfistas como los adversarios positivos del hilomorfismo. Naturalmente no me refiero a los ahilomorfistas. Esos no conocen la teoría hilomórfica, o, no la comprenden como algo, que se defiende o se ataca. Son indiferentes y no participan de esa preocupación crítica por la teoría.

Se ha dicho bastante sobre esa crisis. Hay que decir todavía algo más, y, sobre todo, mejor. Mejor orientado epistemológicamente. Pero urge más prestar atención previamente a otra clase de crítica.

Es preciso someter, ante todo, la teoría hilomórfica a una crítica interna. Antes de enfrentarla directamente con las ciencias modernas, es necesario enfrentarla consigo misma, con su propia historia, con su propia evolución, con su propio sentir radical—ontológico y epistemológico—. Hay que saber, antes que nada, si la teoría hilomórfica es capaz de soportarse a sí misma en el análisis de su propia historia.

Esta labor es la que quiero llamar autocrítica histórica de la teoría hilomorfista. Es una crítica de signo inmanente, que suele pasar desatendida, yo no sé si por disimulo inconsciente, o por ignorancia, o por inadvertencia. Ciertamente la seguridad optimista, con que muchos defensores del hilomorfismo se pronuncian sobre ciertos aspectos, hace pensar que se trata en realidad de verdadera inadvertencia. Así, por ejemplo,

cuando se hace hincapié—de buena fe—en la permanencia invariable del hilomorfismo a través del tiempo, frente a la variación incesante—se dice—de otras teorías rivales.

Al. Mitterer inició con buen acierto esta autocrítica en sus dos monografías sobre el hilomorfismo [1], y, también C. Frank dejó algo bien insinuado en este mismo sentido [2]. Por nuestra parte, vamos a profundizar y ampliar esta investigación al mismo tiempo que intentamos sistematizarla. La autocrítica histórica que proyectamos se centra en los cuatro puntos siguientes: Sujeto de la teoría. Carácter epistemológico de la teoría—¿es científica o filosófica?—. Razón de ser de la teoría—motivos que la justifican—. Razón de existir de la teoría—causas que la realizan—.

A continuación presentamos únicamente un avance de los resultados relativos al primer punto, omitiendo desarrollos y análisis, que no tienen cabida en el corto espacio de un artículo. Oportunidad vendrá de ofrecer todos los estudios completos. No será impertinente advertir que suponemos conocida la teoría hilomorfista. Nuestro estudio puede y debe interesar sólo a los iniciados. No es para iniciar. Por eso no expondremos ni repetiremos cosas elementales de la teoría, sino en cuanto lo exija nuestro propósito. Concretamente, este propósito se reduce a establecer la evolución histórica del sujeto hilomórfico y el sentido o alcance de esta evolución. Advertimos de una vez para siempre que nos referimos exclusivamente al hilomorfismo peripatético y escolástico. ¿Se puede hablar, por ejemplo, de un hilomorfismo estoico? Aquí desde luego no nos interesa.

## 2

*Sujeto de la teoría en Aristóteles.*—Toda teoría se reduce, en último término, a una proposición. Se afirma o se niega algo de un sujeto. Es el sujeto de la teoría. Resulta así evidente que el sujeto de una teoría no puede ser indiferente a esa teoría. El sujeto nunca puede ser—en principio—indiferente al contenido esencial de una proposición. Es de suyo esencial, y, cambiarlo substancialmente significa modificar substancialmente la proposición. Cambiar o tocar el sujeto de una teoría equi-

---

[1] A. MITTERER: *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metapysik mit der heutigen Stoff-Physik.* Innsbruk, 1935, y *Wesensart-Wandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt.* Bressanone, 1936.

[2] C. FRANK, S. J.: *Philosophia naturalis.* Friburgi Brisgoviae, 1949, n. 305, p. 161. Pero la insinuación está más clara en la primera edición (1926), p. 270.

vale, por consiguiente, en principio, a cambiarla o tocarla substancialmente.

La teoría hilomórfica afirma que los "cuerpos naturales" están constituídos en su esencia hilomórficamente. No interesa de momento determinar qué significa que un ser—el sujeto de la proposición—posea una esencia de constitución hilomórfica. Interesa únicamente fijar cuál es el sujeto de la proposición, y, consiguientemente, de la teoría. A primera vista la respuesta parece sencilla. Son los "cuerpos naturales". Quedan excluídos de la afirmación los cuerpos artificiales. Pero esta respuesta tan diáfana, y, al parecer, precisa, se enturbia y desdibuja luego que se la arroja al crisol histórico. Vista con perspectiva histórica se fragmenta tal vez en respuestas múltiples, irreductibles, sin más perfil de permanente continuidad que el de una metamorfosis esencial.

Efectivamente, importa poco si Aristóteles extendió o no su teoría a los cuerpos celestes. El hecho es discutible; pero, en todo caso, ello no daría lugar más que a una variación accidental y puramente extensiva del sujeto.

Resultaría igualmente adjetivo—aunque ya mucho menos—el que Aristóteles hubiera restringido el hilomorfismo a los cuerpos elementales en vez de ampliarlo también a los cuerpos compuestos o "mixtos", que él distribuye en "homeómoros" (compuestos minerales y tejidos homogéneos de los organismos) y "aneómoros" (órganos y organismos de los cuerpos vivos).

Parece poco o nada probable esa interpretación restrictiva, aun por lo que se refiere a los compuestos minerales. En realidad, la duda está más bien en si Aristóteles admite o no la pluralidad de formas, cuestión que, de momento, no nos interesa, y, sobre la que hemos de volver más tarde. Aristóteles debió pensar seguramente en la constitución hilomórfica de todos los cuerpos naturales del mundo "sublunar". Repetimos, con todo, que en cualquier caso la alternativa podía pasar todavía—hasta cierto punto—como una modalidad inesencial al sujeto de la teoría hilomórfica. *Hasta cierto punto* nada más. Es decir, en cuanto a primera vista no parece interesar más que su extensión puramente material. Porque en el fondo está interesado ahí un aspecto cualitativo y esencial del sujeto, sencillamente su cualidad decisiva de cuerpo *natural*. Los cuerpos "mixtos" son para Aristóteles tan "naturales" como los cuerpos "elementales".

En fin, hasta es posible que la misma designación concreta de tales o cuales cuerpos como elementales y mixtos se deba mirar, en rigor, como una alternativa inesencial al sujeto de la teoría hilomórfica. Ciertamen-

te, Aristóteles se equivocó en esa designación. Supuso con Empédocles que los cuerpos elementales eran sólo cuatro, y ésos: tierra, agua, aire, fuego. Fué un error pero—si se quiere—un error accidental a nuestro propósito, y que, en el fondo, llevaba una verdad, es decir la distinción de los cuerpos en elementales y compuestos. Distinción que todo químico moderno admite también.

En cambio, tiene un sentido y un alcance radicalmente distinto el hecho de que Aristóteles entendiese por cuerpos naturales los cuerpos *macroscópicos*. Aristóteles piensa que los cuerpos de constitución hilomórfica—elementales o compuestos—son inmediata y directamente los cuerpos macroscópicos. Es el agua, cualquier porción concreta de agua, grande o pequeña, lo que inmediatamente está constituído hilomórficamente, y es el oro, cualquier porción concreta de oro—la pepita, la barra, y la moneda—lo que primariamente posee una constitución hilomórfica.

No se trata, por tanto, de que ciertas partes menores de los cuerpos constituídas hilomórficamente se integren en un todo macroscópico, el cual, a su vez, pero ya sólo consecuente y secundariamente, resultará así constituído hilomórficamente. En este sentido podría igualmente hablar de la constitución hilomórfica de un cuerpo artificial cualquiera —de un reloj—, pues sus partes homogéneas—"naturales"—estarían también constituídas hilomórficamente. Sucede más bien al revés, según el pensamiento aristotélico. Porque el todo macroscópico es en sí mismo una unidad substancial, hilomórfica, resulta posible derivar de él, por mera división, partes menores, hilomórficas también y homogéneas con el todo, hasta el límite de magnitud permitido por el "mínimo natural".

Esto, que—por evidente—apenas merecería ser subrayado ni discutido, queda más patente, si cabe, cuando se sitúa al Estagirita frente al atomismo de Leucipo y Demócrito, que combate. Tanto él como Leucipo y Demócrito tratan de buscar solución al problema del cuerpo macroscópico. Por eso nunca pensó Aristóteles en proponerse a sí mismo ni plantear a sus antagonistas el problema de la constitución esencial de los átomos mismos. Es que no tenía sentido semejante problema, o, si se quiere, tenía el mismo sentido que el que, a su vez, hubieran podido plantearle Leucipo y Demócrito a Aristóteles sobre la constitución esencial de la forma misma substancial o de la misma materia prima.

Evidentemente, su problema—y en esto discurrían de perfecto acuerdo—era sólo el problema de los "cuerpos", o, con término del todo equivalente y para ellos redundante, el problema de los "cuerpos macroscópicos sensibles". Leucipo y Demócrito los conciben compuestos de áto-

mos dotados con una naturaleza determinada, que describen. Aristóteles los concibe compuestos de materia y forma, dotadas con una determinada naturaleza, que también describe.

Esto supuesto, el sujeto esencial de la teoría hilomórfica para Aristóteles son, sin duda, los cuerpos macroscópicos—se entiende siempre "naturales"—, es decir, los cuerpos de la experiencia sensible ordinaria, o, de la intuición sensible inmediata. Esta conclusión tiene una importancia extraordinaria y es preciso retenerla.

## 3

*Sujeto de la teoría antes del neoescolasticismo.*—Analizando la suerte histórica ulterior de la teoría hilomórfica, se observa que la posición tan marcada del primer hilomorfista se estiliza invariante hasta el siglo XVII o XVIII. Los comentaristas griegos y árabes aceptaron sin cambio la perspectiva aristotélica. El medievo escolástico y aun el mismo barroco escolástico mantuvieron igualmente inalterado el sujeto de la teoría, puesto por el Estagirita. La inquietud de su especulación a este propósito se hace sensible sólo al problema de los cuerpos celestes, abierto ya, por lo demás, desde el principio por el mismo Aristóteles al introducir la "quinta esencia". La discusión apenas tiene un interés accidental. Tiende a prevalecer la opinión de que los cuerpos celestes—sean o no "quintaesenciados"—están constituídos hilomórficamente lo mismo que los cuerpos sublunares.

Hace falta llegar hasta el siglo XVII y aun hasta el XVIII para registrar las primeras alteraciones en el sujeto de la teoría. Autores como H. Fabri o Faber (1607-1683) en 1699, I. Zanchi (1710-1786) en 1748, B. Hauser (1713-1762) en 1758 y otros ensayan sinceramente una reinterpretación del hilomorfismo [3]. Lo que obtienen es realmente una falsificación profunda del mismo en muchos aspectos, que luego nos han de interesar, un morfismo—y aun éste a veces muy relativo—más bien que un hilomorfismo. En cambio, el sujeto de la teoría queda, sí, restringido, pero, al parecer, menos fundamentalmente alterado.

[3] El iniciador de este movimiento revisionista y adaptacionista del hilomorfismo es el francés Honorato Fabri, S. I., con su *Philosophia Universa* (Lyon, 1646); pero, sobre todo, con su *Physica* (Lyon, 1669) y con otras exposiciones, publicadas por P. Mosnouver de las *"Praelectiones"* de Fabri. Una exposición completa y fiel del sistema peripatético de Fabri puede verse en su familiar y amigo J. B. TOLOMEI, S. I. (1653-1726, car. Ptolomeus), *Philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphysice et empirice.* Roma, 1696. Dissert, 7; Phys. Gen., pp. 367-371.

Hay entre ellos quienes no admiten más formas substanciales que la del alma racional en el hombre. Otros también en los animales. Otros incluso en los vegetales, y, en fin, algunos hasta en los elementos. Ninguno en los mixtos anorgánicos [4]. Pero siempre se afirma o se niega el hilomorfismo con relación a los cuerpos macroscópicos o sensibles. Sin embargo, puede decirse que, aun en este punto, se inicia ya, casi categóricamente, la fisura fatal, que en lo sucesivo no hará sino ensancharse más y más.

Efectivamente, Fabri establece que cada uno de los cuatro elementos consta, en primer lugar, de ciertas partículas primordiales, extensas e *insensibles*. Luego de la colección de estas partículas resulta el compuesto elemental de materia y forma, macroscópico y sensible, es decir, el elemento puro, por ejemplo, el agua, si se trata de partículas acuosas; el fuego, si de ígneas, etc. En realidad, pues, Fabri establece el atomismo para el orden insensible y el hilomorfismo para el sensible y macroscópico.

Esta iniciativa de Fabri va a tener una trascendencia extraordinaria. Es fácil observar que implica dos cosas. Primero, introduce la división y el dualismo del orden sensible e insensible, asignando a cada uno un tipo de composición diversa. En segundo lugar, la aplicación concreta que hace del atomismo al orden insensible, y, del hilomorfismo al sensible o macroscópico. La trascendencia primordial corresponde al primer aspecto. Esa división y ese dualismo de lo sensible y de lo insensible, en orden al problema de la constitución de los cuerpos, ya no serán abandonados por los escolásticos. Representan, al parecer, un elemento de conciliación difícilmente sustituíble. Se han de invertir los términos de Fabri, aplicando el atomismo a la constitución de lo macroscópico, y, al revés, el hilomorfismo a la constitución de lo insensible. Pero la fisura y el dualismo marcados por él subsistirán a través de esa misma inversión.

Por lo demás, la inversión se verifica muy pronto y—felizmente—podemos sorprender su aparición, según creo. Es ya el mismo Zanchi quien la inicia de una manera precisa antes de terminar la primera mitad del siglo XVIII.

Cierto que entre Fabri y Zanchi se sitúa, como un eslabón, el espíritu erudito, sensible y abierto de Tolomei (1653-1726). Tolomei presiente un poco el ambiente, tenso y flúido a la vez, como de frontera en

---

[4] Una exposición sucinta y contemporánea puede verse en B. HAUSER, S. I., *Elementa Philosophiae ad Rationis et Experientiae ductum conscripta.* Augustae Vindel. et Oeniponti, 1758, t. IV, Phys. Gen., pars I, q. 5, §§ 168-208.

litigio, que va a surgir y está surgiendo entre lo físico y lo metafísico. Adivina la sutura difícil de ambos campos y crea una "*Physico-Metaphysica*" entre la "Lógica-Metaphysica" (Ontología) y la "Physica Generalis" o "Physiologia". Se extraña, con razón, de quienes abordan el problema de los primeros principios en los cuerpos naturales, sin preocuparse antes de fijar exactamente qué entienden por "cuerpo natural" [5]. Incluso llega Tolomei, por su parte, a insinuar incidentalmente que la noción de cuerpo natural es independiente del tamaño mayor o menor, y, hasta de su indivisibilidad o "atomicidad". Basta que sea algo extenso e impenetrable con unidad substancial [6]. Con ésto parece que aun los "átomos" de Leucipo y Demócrito serían sujeto de la teoría hilomórfica y no los cuerpos macroscópicos sólo.

Sin embargo, Tolomei es, en definitiva, mucho más conservador que innovador, y, aun sistemáticamente, acaba por atenerse estrictamente al pensamiento aristotélico. De hecho el sujeto de la teoría hilomórfica son para él los cuerpos macroscópicos, el "lignum", como dice una vez que quiere dar un ejemplo de cuerpo natural [7]. Es más. Contrapone expresamente los átomos al cuerpo natural, en el mismo sentido que Leucipo y Aristóteles, al exponer sus propias conclusiones [8]. Y ya en el *Proemio* a su *Physica* había subrayado en términos explícitos la identidad de "corpóreo" y "sensible" [9].

Es, pues, Zanchi—repetimos—quien recoge de veras la iniciativa de Fabri. Entiende Zanchi que la materia y la forma de los cuerpos naturales pueden ser investigadas según dos niveles o estados distintos, el "insensible o metafísico" y el "sensible o físico". Los "físicos" trataron en vano de investigar el estado sensible, y, pueden carecer de un conocimiento claro del mismo, ya que sin él es posible explicar "físicamente" las experiencias. Basta que logren averiguar los principios sen-

---

[5] "Unde non sine stupore lego nonnullos qui statim a limine Physicae acerrime et obscurissime disputant de principiis (ut vocant) corporis naturalis, nec tamen explicant aut statuunt, quid sit hoc ipsum, quod dicunt *corpus naturale*" (J. B. Ptolomeus: *Philosophia mentis et sensuum*. Roma, 1698, Phys. Gen. Dissert. 3, sect. 1, p. 334).

[6] "Corpus naturale (vel illud sit mole magnum seu parvum, vel etiam integraliter indivisibile, si fieri potest) est tale compositum ut dicatur *unum per se*" (ibid., Physico-Metaphysica, Dissert, 1, Proem., p. 238).

[7] "... unius corporis naturalis, vgr. ligni" (*ibid.*, Phys. Gen., Dissert, 7, sect. 2, p. 370).

[8] Véase, p. e., cuando dice: "... proprietates atomorum et per illas explicatio corporis naturalis" (*ibid.*, Phys. Gen., Dissert. 8, Conclusio 3, p. 373).

[9] "Perinde est scientia rerum naturalium ac scientia rerum sensibilium: licet enim terminus *Natura* iuxta exposita Dissert. 46 Logicae sub finem latius pateat; iuxta phrasim tamen Aristotelicam, eiusque definitionem idem est *Natura* et *Corpus naturale*, idemque pariter *corporeum* et *sensibile* (*ibid.*, De scientia rerum naturalium, Proem., p. 237).

sibles de los cuerpos. Por consiguiente, poniendo un paréntesis de abstención al problema hilomórfico en el nivel metafísico, es preciso concentrar el estudio de los principios al nivel sensible o físico. En este nivel establece Zanchi que los cuerpos se componen de corpúsculos de materia impenetrablemente extensa, homogéneos, pero de tamaño y figura diversos. Desde el punto de vista macroscópico y sensible, estos corpúsculos son los principios últimos de los cuerpos ("sensibiliter ultimi"). Para el investigador de los últimos principios físicos y sensibles es indiferente—advierte—que esos corpúsculos estén ulteriormente compuestos de otros principios (materia y forma) o de átomos [10].

Como se ve, Zanchi acentúa más sistemáticamente que Fabri el dualismo entre lo sensible o macroscópico de los cuerpos y lo insensible o metafísico, en orden al problema de su constitución. El problema es distinto en cada nivel, y la solución puede también, a su vez, ser distinta y antisimétrica. Son independientes. Además, Zanchi traslada ya de hecho el problema de constitución, planteado en los términos clásicos del hilomorfismo y del atomismo, al nivel metafísico e insensible. Es decir, que lo transporta del plano macroscópico y corporal al plano amacroscópico y acorporal.

En realidad, lo que Zanchi propone es, pues, una solución de tipo atomístico mitigado—casi molecular, diríamos—para el plano de investigación "física", y, la posibilidad indiferente de una solución, sea hilomórfica, sea atomística o de otro género, para el plano insensible de la investigación metafísica. Como resultado de esta posición, el sujeto de la teoría hilomórfica deja ya de ser el cuerpo macroscópico natural, y comienza a serlo, si acaso, el—llamémoslo así por ahora—cuerpo natural, no macroscópico, ni simplemente sensible.

Poco después (1658) B. Hauser, siguiendo la orientación de Fabri y, sobre todo, de Zanchi, propone una concepción hilomorfista, que él llama "Systema aristotélico-peripatéticum mitigatum" [11]. Piensa Hauser que su sistema puede merecer la aprobación del peripato rígido, y que, por otra parte, no debe desagradar a los antiperipatéticos. En esta tarea de alumbrar orígenes—que nos ocupa ahora—, la concepción de Hauser debe quedar también consignada. Significa una etapa decisiva en el proceso de formulación del nuevo sujeto de la teoría.

---

[10] J. Zanchi expuso su concepción en *Scientia rerum naturalium sive Physica*. Viena, 1748 (2.ª edic. aumentada, Viena, 1753), Phys. Gen., pars I, Disset, 1. Nosotros hemos seguido la exposición que de ella hace diez años después B. Hauser (o. c., t. IV, Phys. Gen., pars I, q. 5 §§ 189-191).

[11] Véase o. c., t. IV, Phys. Gen., pars I, q. 5, §§ 200-208.

Este sistema—dice Hauser—acepta la materia prima y la forma substancial, distintas e incompletas en el sentido aristotélico. Incluso admite las formas accidentales absolutas y la potencia activa en los seres creados. Pero es más sobrio que el peripatetismo rígido en multiplicar las formas, tanto substanciales como accidentales. Sólo los organismos y los elementos peripatéticos puros poseen una forma substancial *absoluta*. Los demás cuerpos minerales la tienen únicamente *relativa*, es decir, que se reduce a la mutua combinación y estructura externa entre los diversos elementos peripatéticos puros, de que se integran. Los elementos peripatéticos puros, que dan origen a todos los compuestos, son partículas con tamaño y figuras determinados, pero insensibles e indivisibles. Al asociarse varias de esas partículas surge la molécula, todavía invisible, con una forma esencial y una configuración difícilmente alterable, "como aparece, por ejemplo, en las moléculas de oro, de las sales y del vidrio". La unión de estas moléculas insensibles da, por fin, lugar al "cuerpo sensible, específico, inanimado y mixto". Así, pues, inversamente, "*el cuerpo se resuelve en moléculas; éstas, a su vez, en mínimos elementales, y éstos, finalmente, en los principios últimos* [materia y forma]" [12].

Una vez más, el sujeto de la teoría hilomorfista deja de ser el cuerpo macroscópico y sensible. La formulación es ya todo lo exacta y rotunda que se podía desear. Por otra parte, es innegable la sinceridad peripatético-escolástica de esta posición. No se trata de la actitud de otros contemporáneos, que no conservaban, a veces, ni pretendían conservar más que los términos y las fórmulas hilomórficas con un sentido impreciso, aceptable para todos. Así, por ejemplo, G. Sagner (1721-1780) en sus *Institutiones Philosophicae* (Praga, 1758), afirma que "materia et forma sunt principia corporis, non tamen prima". Los primeros principios de los cuerpos no son otros que ciertos seres simples y dinámicos. Pero la forma, v. gr., que él define como "aquello por lo que un ser compuesto queda constituído en cierta especie y se distingue de cualquier otro", no es en concreto más que "la figura y el situs de las partes con la resultante de sus demás cualidades" [13]. Después de todo—y el detalle tiene su ironía histórica—, Sagner, antiperipatético, conserva de la genuina teoría peripatética precisamente el sujeto, y sólo el sujeto, que son los cuerpos macroscópicos.

Era necesario fijar un poco en detalle los orígenes de ese movimiento, inmanente al peripatetismo escolástico, que se inicia con Fabri y madura

---

[12] *Loc. cit.*, § 201. Subrayamos nosotros.
[13] Véase o. c., t. III, Phys. Gen., sect. 1, nn. 1-72.

en Zanchi y en Hauser. No sabemos que estos hechos estuviesen ya señalados. Pero sucede, además, que este movimiento no termina en Hauser ni con el siglo XVIII. Al contrario, es el punto de partida—original—de una orientación luego cada vez más generalizada en el seno del escolasticismo, y que, al fin, acaba por absorberlo enteramente.

En la segunda mitad del siglo XVIII y en la primera del XIX son todavía bastantes—quizá los más—los que mantienen el sujeto primitivo de la teoría. Pero con el progresar del siglo XIX disminuye su número. En el siglo XX son verdadera escepción. En la actualidad sólo P. Hoenen—que sepamos—, y únicamente cuando se trata de estados cristalinos, afirma que cuerpos macroscópicos estén constituídos hilomórficamente. Naturalmente, no nos referimos ahora a los cuerpos vivos.

## 4

*Liberatore y el nuevo sujeto de la teoría en el neoescolasticismo.*— Se puede fijar el momento en que las ideas de Zanchi hacen eclosión dentro del peripato escolástico, después de un siglo casi de latencia. Ese momento coincide con la magna eclosión del escolasticismo moderno, que se ha llamado neoescolasticismo. Más aún: un análisis histórico, no ultimado del todo, nos ha permitido fijar ya con suficiente seguridad que esa eclosión está ligada inicial y concretamente a la obra del jesuíta napolitano M. Liberatore (1810-1892). La parte que corresponde a Liberatore como fundador del movimiento neoescolástico, en general, está reconocida y es demasiado clara. En cambio, no sabemos se haya hecho notar la parte algo más exclusiva y específica que, en este punto particular, parece tocarle.

Sería muy instructivo seguir paso a paso las vicisitudes por las que hubo de pasar el hilomorfismo de Liberatore. Pero hemos de renunciar a reproducir esos análisis. Bastará una síntesis algo amplia [14].

---

[14] *Las obras suyas que interesan son*: *Institutiones Logicae et Metaphysicae*. Nápoles, 1840-2; Turín, 1845; Milán-Barcelona, 1845; Milán, 1846; Nápoles, 1850 y 1851; Lovaina, 1853-4; Roma, 1855; Nápoles, 1855; Roma, 1857; Barcelona, 1858; Nápoles, 1862. Las cinco últimas llevan el título de la primera española (*Institutiones philosophicae*). *Elementi di filosofia*. Nápoles, 1848 y 1850; Módena, 1851; Livorno, 1852; Nápoles, 1852. *Della conoscenza intellettuale*. Roma, 1857. *Institutiones philosophicae ad triennium redactae*. Roma, 1860-1, con siete ediciones sucesivas hasta 1883. *Sopra la teoria scolastica della composizione sostanziale dei corpi*. Nápoles, 1878. C. Sommervogel señala como fecha inicial del profesorado de Liberatore el 1836; pero es más exacto el autor de la *Necrología* cuando la fija en el 1837 (Véase La Civiltà Cat., 1892, serie 15, vol. 4, p. 353.)

Hace tiempo [15] A. Masnovo puso en duda el escolasticismo inicial de Liberatore. Según Masnovo, Liberatore "no profesó" el tomismo o escolasticismo en sus primeras publicaciones del decenio 1840-1850. Más aún: es que tampoco lo era realmente. Fué período de vacilaciones y dudas. En particular, falta en esos escritos la aceptación y aun la proposición del hilomorfismo. *La Civiltà*, en cambio, replicó que Liberatore fué siempre un convencido escolástico, sin vacilaciones ni crisis. La actitud reservada de las primeras ediciones estaba inspirada únicamente por una prudente adaptación progresiva al medio ambiente, extremadamente hostil al escolasticismo en un principio [16].

Nosotros hemos analizado no sólo las obras de ese período y del siguiente hasta su muerte, sino también unas *Institutiones* [17] manuscritas del año 1837 y 1838, que nos parece deben ser atribuídas a Liberatore, y, que no han sido tenidas en cuenta. Desde luego son lecciones dictadas por un novel profesor en el colegio de Nápoles de la Compañía. Pues bien: Liberatore empezó allí sus lecciones de profesor precisamente en 1837. Por estas y otras razones creemos que su autor es él. Representan, por tanto, la primera redacción de lo que, desde 1840, comenzó a publicar con el título de *Institutiones Logicae et Metaphysicae*. Se comprende su excepcional interés para el problema que nos ocupa, por ser el primer eslabón de toda la serie y más privado que público. Todos estos elementos nos permiten concluir que las dos posiciones aludidas—la de Masnovo y la de *La Civiltà*—tienen algo de verdad; pero que la más verdadera es la de Masnovo. Hay, sí, escolasticismo inicial, que no conoció Masnovo; pero también luego la fase de crisis real, señalada por él y no superada hasta 1850. El proceso real se puede resumir, a nuestro juicio, como sigue.

Liberatore comienza, en 1837, por "profesar" decididamente el hilomorfismo. Es un hilomorfismo algo impreciso en cuanto al sujeto, pero, en definitiva, clásico y de sujeto macroscópico, si bien se insinúa—sólo "ad hominem"—un hilomorfismo atómico. Para demostrarlo se apoya

---

[15] Véase A. Masnovo: *Le Père Liberatore fut-il thomiste de 1840 à 1850?* Revue Néo-scolastique de Phil., 15 (1908) 518-526, y, *L'opera del Liberatore dal 1840 al 1850.* Rivista de Fil. Neo-scolastica, 1 (1909) 120-128.

[16] Véase *Intorno alle origini del rinnovamento tomista in Italia.* La Civiltà Cat., 1928, vol. 4, pp. 215-229 y 396-411; *Necrologia, ibid.*, 1892, serie 15, vol. 4, pp. 353-354; *ibid.*, 1891, serie 14, vol. 10, pp. 587 ss.

[17] La portada completa del manuscrito dice así: "*Institutiones philosophicae*/ traditae in Collegio Scocict = Iesu/ ad Divi Sebastiani/ Tomus Ius. Logicam et Ontologiam complectens/ Neapoli anno 1837." La del segundo tomo se repite, salvo el inciso "Tomus *Ius/ Cosmologiam, Psychologiam et Teologm. naturalem complectens*"/. Los dos tomos (21 × 14 cms.) constan de 405 y 522 pp., respectivamente.

Liberatore en consideraciones abstractas, ligadas a la noción de composición real (acto y potencia), sin dejar de exponer subsidiariamente el motivo de los cambios substanciales.

Esta primera fase de adhesión incondicional y sin problemas va seguida muy pronto por otra de crisis. Surge al ponerse en contacto más íntimo con los progresos de la química y con filósofos de su mismo medio ambiente, que les otorgan validez filosófica en contra del hilomorfismo: I. Romano (1810-1878), S. Tongiorgi (1820-1865) [18]. Liberatore percibe claramente que no es fácil englobar el atomismo moderno (químico) en el antiguo, rechazándolo de plano y sin discriminación, como se rechazaba el antiguo, a favor exclusivamente del hilomorfismo.

El atomismo químico posee una base experimental que no poseía el antiguo, y hay que tratarlo aparte. Es preciso intentar o una sustitución pura y simple del hilomorfismo por el atomismo químico o una combinación de ambos. Lo primero no acaba de convencerle, pero tampoco acierta con la manera de realizar lo segundo. Entretanto se abstiene de pronunciarse en público. Por eso las primeras ediciones de sus obras guardan la sorpresa de un silencio hilomórfico, y de cierto agnosticismo, en cuanto se refiere al problema de la constitución de los cuerpos. Es el período 1840-1850, estudiado por Masnovo. Período, sin duda, de gestación y movilidad, que se manifiesta ya en la misma portada de sus *Institutiones*. Estas nos advierten y anuncian casi siempre—hasta 1853—que estamos ante una nueva edición "In meliorem ordinem redacta et in singulis fere partibus insigniter emendata" [19].

Liberatore logra superar la crisis y dar con una conciliación que le satisface.

---

[18] J. Romano profesaba el atomismo químico en sus lecciones (Marsala, Palermo, Salamanca), y en sus obras: *La scienza dell'uomo interiore et delle sue relazioni con la natura, con Dio*. Palermo, 1840-6; Nápoles, 1845-7; *Elementi di filosofia*. Palermo, 1853. S. Tongiorgi, profesor del Colegio Romano, debió empezar a ser tenido en cuenta por Liberatore algo más tarde, pero siempre antes de la fecha en que Tongiorgi publicó sus obras; *Institutiones philosophicae*. Roma, 1861-2; Bruselas, 1862...; *Institutiones philosophicae in compendium redactae*. Roma, 1864. También H. Ramiere (1821-1884) debió comenzar a ser tenido en cuenta por Liberatore algo más tarde, hacia 1860, en que se divulgan sus "Praelectiones". En 1864 (Revue des Sciences Ecles, t. 9, pp. 337 ss.) apareció su artículo *La matière et la forme*, donde revela su simpatía por el sistema químico.

[19] Esta observación aparece en las ediciones de Barcelona (1845), Roma (1852), Lovaina (1853-4). La segunda (Nápoles, 1842), la tercera (Turín, 1845, y Milán, 1846) y la octava (Roma, 1855) llevan sólo el "novis curis emendata et aucta". La quinta (Nápoles, 1850-1), la novena (Nápoles, 1853), la décima (Roma, 1857) y la undécima (Nápoles, 1862) no indican ninguna modificación. Se ve, pues, que la edición definitiva es la de Roma, 1855, en la que incluso se retoca el título *Institutiones philosophicae*, en vez del antiguo, *Institutiones Logicae et Metaphysicae*. Además, el mismo prólogo de esta edición romana de 1855 advierte expresamente que se trata de la definitiva. "Quare haec editio mentem auctoris *definitive* exprimit, et ad eius norman *corrigenda* vel explicanda velim quae in aliis reperiuntur" (pp. VII-VIII).

Primero intenta un camino, que luego abandona. Se reduce a interpretar laxamente los conceptos de materia prima y forma, sobre todo el de materia prima. Esta debe ser "concebida no como pura potencia, según los escolásticos, sino como realidad extensa y figurable" [20]. Entonces los átomos mismos pueden ya pasar por materia prima... Las trazas de esta solución, así orientada, la revelan los *Elementi di filosofia* todavía en 1851. Si se recuerda, es la misma orientación de Fabri. Aun después de abandonada queda, como una huella suya, la tesis de que conviene retener los nombres de materia y forma, sea cual sea el sistema preferido, incluso si se prefiere el atómico o el dinamista [21]. Al fin también esta reminiscencia desaparece para dejar lugar a una reprobación del que califica ya como "abuso" de tales nombres fuera de la auténtica teoría hilomórfica [22].

La solución satisfactoria y definitiva la encuentra Liberatore por otra vía. Deja clásicamente intacto el predicado de la teoría hilomórfica y altera el sujeto. Ya no será el cuerpo macroscópico, sino las moléculas o los átomos del atomismo químico. Esta solución conciliatoria, que, desde este momento, va a ser la habitual y moderna en el neoescolasticismo todo, aparece perfectamente definida y estructurada en la edición romana de las *Institutiones* (1855). Sin duda que con ella Liberatore se siente ya definitivamente seguro de su hilomorfismo, y por eso advierte en el prólogo: "Esta edición expresa definitivamente ("definite") la mente del autor, y según ella desearía yo se corrija o explique lo que contienen las anteriores." De hecho ya no modificará en absoluto sus actuales puntos de vista hilomórficos. El respeto a otras opiniones entre católicos le lleva a extremar cada vez más su deferencia para con el atomismo químico, introduciendo alguna variedad en la manera de tratarlo [23]; pero él, por su parte, no duda más y sigue adherido al sistema hilomórfico, sin renunciar a los resultados de la física y de la química. ¿Cómo?

He aquí los términos en que Liberatore concibe la solución. Buscar los principios esenciales de los cuerpos es tarea no del físico, sino del

---

[20] *Elementi di filosofia*, ed. 3.ª (Módena, 1851), p. 398.

[21] "Ac primo dicimus, quaecumque sententia in hac controversia arrideat, denominationes *materiae* et *formae* iniuria esse reiectas. Nam etiamsi doctrina atomorum vel entium simplicium admittatur, tamen semper verum erit singula corpora ex duplici efformari principio: altero potentiali et determinabili, altero formali et determinanti. Primum reponeretur in ipsa multitudine atomorum... Secundum vero, nempe actus et principium determinans esset atomorum vel entium simplicium diversa proportio et temperatio, ex qua efficitur ut corpus hoc prae alio exsurgat." (*Inst. phil.*, Cosmologia, pars I, c. 3, art. 2, n. 35; Roma, 1857, t. 2, p. 74.) Véase también *ibid.*, ar.t 1, n. 27, p. 68.

[22] Así puede verse en las *Instituciones phil. ad triennium redactae*, al menos desde la segunda y tercera edición (Roma, 1861 y 1864), que tenemos a la vista (Cosmologia, c. 2, art. 3, n. 55, p. 464). La primera edición de la obra es de 1860-1.

[23] Puede verse el cambio que se introduce en la tercera edición de las *Institutiones phil. ad trienium redactae* (Roma, 1864, t. 2, nn. 46 y 53-56) con relación a la anterior (Roma, 1861).

metafísico. El físico no puede encontrar más que cuerpos, puesto que de suyo se mantiene siempre dentro de lo experimental y sensible. La teoría hilomorfista, dando por supuestos todos los resultados del análisis químico, va más allá y trata por su cuenta de investigar los principios esenciales de las mismas moléculas y de los mismos átomos. Su resultado se condensa en esta fórmula:: "Los cuerpos verdaderos, es decir, aquellos que son substancias y no un mero agregado de substancias, se componen esencialmente de materia y forma substancial."

Por consiguiente, la composición hilomórfica puede atribuirse, o bien a los átomos de los cuerpos sensibles solamente, cuando se opina que sólo ellos verifican la noción de substancia (hilomorfismo atómico), o, también a las moléculas de los cuerpos compuestos, si se piensa que también ellas son verdaderas substancias (hilomorfismo molecular). En rigor, pues, le basta a Liberatore el hilomorfismo atómico o elemental, aunque de hecho admita también el molecular. Por eso la deducción primaria del realismo hilomórfico no la basará ya en los cambios substanciales, sino en el dualismo de las propiedades inherentes a los mismos elementos simples o átomos (extensión-unidad, extensión-actividad, etc) [24].

Liberatore tiene conciencia de presentar así un hilomorfismo renovado [25]. No es ni siquiera el primitivo suyo de las *Institutiones* manuscritas, que era macroscópico y se fundaba en la noción misma abstracta de composición real (acto y potencia) y en los cambios substanciales. Sin embargo, la concepción de ahora, que deja todo eso, recoge y desarrolla los gérmenes ya insinuados allí. Algunos de una manera tan ambigua como lo relativo al hilomorfismo atómico. Otros, en forma tan lacónica como lo referente a la prueba basada en el dualismo de las propiedades [26]. Además, este hilomorfismo definitivo de Liberatore está concebido como una integración radical de la verdad dispersa en el atomismo y en el dinamismo. Es un rasgo que denuncia claramente el signo de lucha y de superación que ha presidido el proceso íntimo de su elaboración.

---

[24] Pueden verse detalles de esta síntesis en *Institutiones philosophicae*. Roma, 1857. Cosmologia, c. 3, nn. 27-38, pp. 68-77; *Institutiones phil. ad trienium redactae*, Roma, 1861. Cosmologia, c. 2, nn. 39-56, pp. 446-474. (Roma, 1864, a. 2, Cosmología, c. 2. En particular, art. 3, nn. 53-58, pp. 68-75); *Del composto umano*. Roma, 1862, c. 8, nn. 340-411, pp. 359-433. En particular, nn. 359 y 441-451, pp. 359-360 y 484-498.

[25] Dice expresamente: "Ex dictis duo sequuntur corollaria: I. Vetus sententia [hilomorfica] Scholasticorum, si modo proposito explicetur (ut reapse explicandam esse censeo); sola est quae compositionis substantialis corporum congruentem rationem assignat. Quare eius contemptus vel silentium apud recentiores philosophos, vel praeiudiciis vel partium studio vel neglegentiae tribuendum est..." (*Institutiones philosophicae*. Roma, 1857. Cosmologia, c. 3, art. 2, nn. 38, p. 77.)

[26] La insinuación queda reducida a esta frase: "Nisi temporis angustia premeremur, alia hic adiungeremus pro hac veritate [hilomorfismi] argumenta, *praesertim de unitate* [subrayamos nosotros], quae quodvis ens necessario consequitur, sed cum satis superque huius rei veritas ex hucusque dictis iis omnibus, qui non praeiudicato animo eam perpenderit, clara ac firma esse videatur, ad id, quod initio..." (*manusc, cit.*, t. 2, n. 31, p. 63).

¿Hasta dónde es original la solución hilomórfica de Liberatore? No conocemos ningún otro neoescolástico que la presente antes que él. C. Sanseverino (1811-1865), otro promotor incial del neoescolasticismo italiano y colaborador con Liberatore de la revista *Scienza e Fede*, podría entrar en competencia. Pero de hecho es Sanseverino quien depende de Liberatore.

Efectivamente, Sanseverino propone la misma solución que Liberatore [27]. Pero lo hace el año 1865, con diez años de posterioridad, cuando la concepción de Liberatore estaba ya impresa y divulgadísima en diez publicaciones distintas, que Sanseverino conocía muy bien, y de las que expresamente se reconoce dependiente *a este propósito* [28]. Por otra parte, no da sensación de exponer un pensamiento original al que hubiese llegado además por su propia cuenta. Incluso copia literalmente la exposición misma de Liberatore en ocasiones donde no le cita [29]. Esto es demasiado claro, y el propio Sanseverino fué el primero en hacer esta justicia cuando subrayó particularmente, como mérito insigne de Liberatore para con la teoría, haber acertado a conciliarla con los progresos de la química ("et cum exploratis recentium Physicorum inventis componere et a dificultatibus quibus nonnulli et Physici et Philosophi ipsam oppugnare non desinunt, vindicare").

Los antecedentes de la solución propuesta por Liberatore hay que buscarlos en el siglo anterior. De hecho las ideas básicas suyas coinciden con las de Zanchi, Hauser, Redlhamer... Se reducen a desdoblar el problema de la constitución de los cuerpos en un problema físico al nivel sensible y otro metafísico al nivel de lo insensible, y luego—en consecuencia—a la afirmación de un hilomorfismo atómico o elemental más que corporal. ¿Se trata de una coincidencia de hecho, sin dependencia, o más bien de una coincidencia provocada por influjo directo?

No tenemos dato positivo ninguno para preferir la segunda hipótesis; pero la presunción está naturalmente por ella. Las coincidencias son demasiado específicas. Por otra parte, Liberatore no suele aludir al origen de sus ideas. Es muy parco en las citas. Apenas menciona a Santo Tomás, algo de Aristóteles, de Leibniz, Kant..., y nada de tantas primeras figuras de la escolástica. No extrañaría el que pase por alto lo que le hayan podido enseñar autores tan secundarios e innominados como los escolásticos del siglo XVIII. Tan innominados, por cierto, que no hemos visto historia de la filosofía que al menos registre sus nombres, salvo el de Fabri.

---

[27] Véase G. SANSEVERINO: *Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparata*. Nápoles, 1865, t. 2. Cosmologia, c. 4, arts, 2-3, nn. 19, 24-26, 38, 79,82; pp. 229, 231-235, 246 ss. 272 ss.

[28] O. c. Cosmología, n. 34, p. 244.

[29] Véase, por ejemplo, LIBERATORE: *Ins. phil. ad trien.* Roma, 1861. Cosmologia, c. 2, ar. 3, n. 55; p. 466; SANSEVERINO: O. c., t. 2, Cosmologia, c. 1, art. 3, n. 26 bis, p. 235.

A partir de Liberatore ya no hay nada que consignar en orden a la interpretación del sujeto hilomórfico. Su posición es aceptada muy pronto por muchos, y hace tiempo por todos los hilomorfistas, que ya no han aportado nada nuevo en este sentido. Después de un siglo exacto, Liberatore resulta hoy tan moderno como en su tiempo. El conflicto o contraste de la teoría con la física y con la química se supera todavía en los mismos términos de Liberatore. Las mismas variaciones—siempre de detalle—se orientan en sugerencias de Liberatore. Se reducen a particularizar más concretamente el sujeto no-macroscópico de la teoría con los nombres, que van suministrando la química y la microfísica más modernas.

Para unos, la composición hilomorfista empieza al nivel molecular, en la molécula, tanto de cuerpos simples como de compuestos. Para otros empieza sólo al nivel atómico, en los átomos químicos. Para otros el sujeto hilomórfico son únicamente los elementos subatómicos: electrones, protones, neutrones... Para otros son, indeterminadamente, los elementos realmente últimos y no compuestos a su vez de otras partículas menores, sea que coincidan de hecho con las partículas subatómicas conocidas o con otras por descubrir.

Otra actitud merece todavía destacarse. Es la de aquellos que no parecen percibir la necesidad de que se asigne en la teoría un sujeto bien determinado y se refieren siempre vagamente a los "cuerpos". O también esta otra, equivalente, pero más explícita y confesada, que refiere, en general, la teoría "*al cuerpo natural que sea una substancia* (extensa y unum per se)", prescindiendo en particular de dónde y cómo se verifique realmente ese supuesto [80].

Todas estas interpretaciones y maneras diversas de situarse prestan a la teoría hilomorfista una irisación, que no puede sorprender a nadie —de los interesados—. Todas ellas han tenido y tienen patronos. Carece de interés a nuestro propósito el que nos detengamos a consignar con detalle la lista de sus nombres.

## 5

*Aristóteles y la necesidad del sujeto macroscópico.*—Hemos expuesto el proceso histórico de autointerpretación realizado por los hilomorfistas

[80] Recuérdese que también Liberatore proponía una fórmula de este tipo, aunque luego, en un proceso ulterior, identificase esa substancia una con la molécula y con el átomo. "Vera corpora, quae nimirum substantiae sunt et non aggregata substantiarum, componuntur quoad essentiam, ex materia et forma substantiali." (*Inst. phil. ad triennium redactae*. Roma, 1861. Cosmología, c. 2, art. 3, n. 53, p. 459).

en orden a determinar el sujeto de la teoría. En ciertos puntos cruciales y no investigados todavía—que sepamos—hemos creído oportuno dar cierto lugar al análisis histórico sobre la síntesis. El resultado definitivo se resume fácilmente en esta afirmación histórica. La teoría hilomorfista ha conocido sucesivamente una multiplicidad de sujetos: cuerpo macroscópico, molécula, átomo químico, elementos subatómicos determinados, elementos subatómicos últimos sin precisar, cuerpo con unidad substancial sin precisar. Este es el hecho. Ahora este hecho sugiere una serie de reflexiones de significación autocrítica, que es ya tiempo de recoger.

Lo primero que se observa es que la teoría ha abandonado su primitivo sujeto, el cuerpo macroscópico. Esto, en todo caso, lleva implícita la confesión propia de un error inicial, inmanente a la teoría, y significa un cambio en la misma. Queda por averiguar si se trata de un error y de un cambio, que hayan de ser valorados objetivamente como accidentales, o, al contrario, como substanciales. Sin duda que los hilomorfistas han eludido, más o menos conscientemente, el problema. Cuando no han tratado de persuadirse que tal cambio era intrascendente y de mera aplicación. ¿Con razón o sin ella? Investigaremos primero la respuesta puramente autocrítica, para sentar luego sobre ella otras consideraciones de un valor más universal.

La respuesta puramente autocrítica la da Aristóteles. Evidentemente no se puede pensar en una respuesta directa, porque el problema ni se lo planteó *in terminis*, ni—históricamente—era obvio que se lo plantease o pudiese planteárselo así. Sin embargo, se la puede y debe deducir de una multitud de datos indirectos. La mayor parte se presentan en la manera que tiene Aristóteles de comportarse con Demócrito y con su atomismo. Los pasajes son numerosos, y hemos tratado de analizarlos. Se encuentran en todo el *Corpus* aristotélico, pero principalmente en los tratados *De coelo* y *De generatione et corruptione* y en la *Metaphysica*. Los resultados habría que resumirlos como sigue.

Aristóteles hilomorfista y sus adversarios atomistas estaban de acuerdo en referir su respectiva teoría al mismo sujeto. Estos eran, de hecho y sin duda, los cuerpos de la experiencia, los que experimentamos a nuestra escala macroscópica y no están fabricados artificialmente, los cuerpos macroscópicos. Lo que unos y otros trataban de explicar en ellos, mediante la respectiva teoría sobre su constitución, era también lo mismo, a saber, las propiedades, procesos y fenómenos todos de que son asiento según la experiencia sensible macroscópica. Ahora bien; es evidente que todo esto, que unos y otros tratan de explicar, va ligado esencialmente al cuerpo macroscópico. Por consiguiente, el cuerpo macros-

cópico lo consideran implícitamente como sujeto esencial de su respectiva teoría.

La oposición directa y esencial entre ambas teorías podía seguir subsistiendo igualmente aunque Aristóteles, por ejemplo, hubiese restringido la suya a los cuerpos sublunares. Pero hubiera dejado de subsistir "eo ipso" y perder todo sentido desde el momento mismo, en que hubiese pensado desviarla del campo macroscópico a otro cualquiera no macroscópico.

De hecho ni Aristóteles planteó nunca a los atomistas el problema de la constitución esencial de los átomos, ni los atomistas, a su vez, plantearon nunca a Aristóteles el problema de la constitución esencial de la materia prima y de la forma. Sabían muy bien unos y otros, en perfecto acuerdo, que para ellos eso hubiera sido plantear no el problema de la constitución de los cuerpos, sino de los principios de los cuerpos, cosa que ni para unos ni para otros tenía sentido en su mutua discusión. Hubiera equivalido a plantear el problema de los principios en los principios últimos.

Todo esto se hace más persuasivo y evidente aún, cuando se va observando, en un pasaje tras otro, cómo Aristóteles se muestra siempre extremadamente condescendiente y particularmente comprensivo con Demócrito. Se detiene con morosidad a enumerar y poner de relieve y recoger lo que hay de verdad en las afirmaciones de Demócrito. Le arguye "ad hominem" de las maneras más diversas. Llega a veces incluso a proponer el atomismo en términos hilomorfistas para introducir así luego el hilomorfismo a través del atomismo. Pondera el método físico y experimental de Demócrito sobre el lógico-metafísico de Platón, y reconoce la superioridad indiscutible que ésto presta a la explicación democritea sobre la platónica, aunque rechace una y otra. Aquí se puede ver —insiste—la gran diferencia entre los que investigan "físicamente" (φυσικῶς), apoyados en razones específicas de lo sensible (οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις), como Demócrito, y los que investigan sólo racionalísticamente (λογικῶς) basándose nada más que en razones demasiado generales, como hace Platón. El primero acierta más seguramente que el segundo con un principio coherente de explicación [31].

Pues bien; a pesar de todo eso y de contextos tan favorables, se busca en vano que Aristóteles haga al atomismo democriteo una concesión, que implique la no-esencialidad del cuerpo macroscópico como sujeto de la teoría hilomorfista, es decir, una cualquiera de esas concesiones que, desde Liberatore, son corrientes en el neo-escolasticismo. Nunca con-

[31] *O. c.*, I, 2, 316 a 5-14 y 315 a 29-b 1.

cede Aristóteles que Demócrito dé una explicación suficiente, aunque sea sólo próxima, de los cuerpos macroscópicos y de sus procesos, en particular de la "generación y corrupción" de los mismos. Nunca tampoco le arguye "ad hominem", o, de cualquier manera, le echa en cara que no explica la constitución esencial de los mismos átomos, ni le exige que lo haga. Y ésto resulta tanto más significativo cuanto que, condescendiendo con Demócrito, llama alguna vez a los átomos, si no "cuerpos" sin más, al menos "cuerpos átomos" [32]. No se ve que intente nunca una conciliación—ni siquiera provisional, como hace tantas veces en otros aspectos—a base de considerar el atomismo como explicación de los cuerpos macroscópicos, y la suya, en cambio, de los átomos o cuerpos insensibles, aquélla como explicación próxima y la suya como explicación última, o, de cualquier manera, una propia de un orden y la otra de otro. Nada parecería más obvio que ésto, tanto en sí como en esos contextos concretos.

Sin embargo, Aristóteles no lo hace. Eso indica que una y otra teoría no sólo tienen de hecho el mismo sujeto, sino también de derecho, o sea que el cuerpo macroscópico es sujeto tan esencial al hilomorfismo como al atomismo. Aristóteles no hace nada de eso, porque no puede hacerlo. No tendría sentido en su teoría ni en la de Demócrito, tal como ambos las entienden de común acuerdo.

Veamos algunos casos en particular, aunque sea sólo sucintamente y como ejemplo.

En el *De coelo* (III, 4) demuestra contra los atomistas que el número de principios o elementos de los cuerpos no puede ser infinito. Además de otras cosas, que nos interesarían, hace estas dos observaciones. La hipótesis atómica, aun admitida, no es capaz de probar el número infinito de elementos al atribuir su distinción a la figura [33]. Los atomistas podrían muy bien sostener toda su teoría sin comprometerse inútilmente con esa afirmación del número infinito (ἐξὸν ἅπαντα ταύτα λέγειν) [34]. Una observación conciliatoria de este mismo tipo, muy obvia y de alcance más general, hubiera llevado a señalar lo innecesario de la oposición entre atomismo e hilomorfismo, y hubiera sido extremadamente oportuna. Aquí o en otra parte. Pero Aristóteles no debió verla.

[32] Este término se encuentra más de una vez: *Phys.*, VIII, 9, 265 b 29; *De coelo*, III, 4, 303 a 21; *De Gen.*, I, 2, 315 b 29. Más frecuente es el nombre sustantivo ἄτομα. Otras veces es ἄτομα μεγέθη (*Phys.*, I, 3, 187 a 3; *Metaph.*, VI, 13, 1039 a 9), τα μικρά (*De coelo.*, IV, 5, 312 b 30), τὸ ἐλάχιστον (*Metaph.*, XII, 8, 1084 b 27), τὰ σχήματα, ya que se especifican por la figura (*Phys.*, III, 4, 203 a 21; *De Anima*, I, 404 a 2; *De Respiratione*, 4, 472 a 4), τὰ εἴδη (*De lineis indivis.*, 969 a 21).

[33] *O. c.*, 303 a 29 b 2.

[34] *O. c.*, 303 a 17, 18.

En el mismo *De coelo* (III, 7) se ocupa Aristóteles del atomismo, a propósito de la generación mutua de los elementos. Están de acuerdo en el hecho, que otros niegan. Las cuatro razones de Aristóteles, contra la explicación atomística y en favor de la suya, van ligadas necesariamente al supuesto macroscópico [35]. Se trata siempre de procesos condicionados esencialmente a la formación o corrupción del cuerpo elemental macroscópico. Su pensamiento aparece enteramente ajeno a la perspectiva y al problema de cómo un *átomo* de tal elemento (agua) se engendra del *átomo* de otro (aire). Subraya que los atomistas no proponen una *verdadera* generación mutua, sino sólo *aparente* (φαινομένην γένεσιν), puesto que en realidad los elementos ya preexistían a la disociación [36]. Evidentemente, ésto supone que Aristóteles refiere esencialmente ese proceso de la generación a los cuerpos elementales macroscópicos, pues sólo de ellos tiene sentido su razón. Y no reconoce otra generación, sino la de los cuerpos macroscópicos, como objeto de problema.

En el *De generatione* (I, 2) reconoce expresamente que las razones de Demócrito contra la divisibilidad indefinida de los cuerpos contienen una dificultad seria (ἔχει γὰρ ἀπορίαν), que se pone a resolver con todo detenimiento [37]. Pero más significativo es que ahí mismo [38], antes de terminar, señala con toda lealtad una circunstancia experimental que, al menos a primera vista, llevaría a preferir la explicación atomística de la generación y corrupción. Es cierto, dice, que la verdadera generación y corrupción de los cuerpos (ἡ ἁπλῆ καὶ τέλεια γένεσις) va también acompañada ordinariamente de un proceso de disociación de los mismos en partículas más pequeñas. Por eso el proceso se verifica más fácilmente si están pulverizados. "Si el agua se halla dividida en pequeñas gotas, se hace aire más rápidamente (θᾶττον); y si, en cambio, se encuentra más compacta, lo realiza con mayor lentitud (βραδύτερον)."

Esto, continúa Aristóteles, ha dado pie a pensar que la generación o cambio substancial consiste realmente en un proceso de asociación y disociación de átomos, mientras la simple alteración accidental se caracterizaría por la permanencia inmutable del cuerpo en su integridad y continuidad macroscópica, sin ese proceso de asociación o disociación atómica. Sin embargo, replica, no es así. Ante todo porque no sucede, ni es posible que la disgregación—cuando se da—alcance los límites atómicos o parte de ellos (οὔτ'εἰς ἄτομα καὶ ἐξ ἀτόμων). Lo único que se

---

[35] O. c., 305 b 3-27.
[36] O. c., 303 b 3-5.
[37] O. c., I, 2, 316 b 16-317 a 31.
[38] O. c., I, 2, 317 a 12-31.

da es división de lo más grande en partes menores, y viceversa, asociación de las menores en una mayor. Pero, en segundo lugar, es que la verdadera generación y corrupción no necesitan ir acompañadas de ningún proceso de disgregación o asociación, ni menos consisten en eso. Se dan sencillamente cuando un cuerpo sensible macroscópico se cambia todo él enteramente en otro cuerpo sensible macroscópico (ἐκ τοῦδε εἰς τόδε ὅλον). Es preciso que el cambio interese directamente a la naturaleza y a la forma del sujeto todo. Cuando no interesa más que a las partes y accidentalmente es una simple alteración. Si Aristóteles hubiese concebido la posibilidad al menos de un hilomorfismo atómico, esta era la ocasión de haberlo indicado.

En el mismo tratado (I, 8.9) se ocupa del problema de la actividad de unos cuerpos en otros. Alaba de nuevo las ventajas del método "físico" de Demócrito en la solución de este problema, frente a las maneras apriorísticas de Parménides, Meliso, Platón... Al fin refuta también la solución de Demócrito en un "ad hominem" extraordinariamente acusado. Se da a buscarle contradicciones e insuficiencias desde su propio punto de vista y a base de sus mismos principios. Acumula hasta nueve [39]. Con todo, no se encuentra alusión ninguna a que la esencia de los mismos átomos quede inexplicada, o, a que su constitución hilomórfica sea conciliable con los otros efectos, que les atribuye Demócrito.

En la *Metaphysica* (VI, 13) hay una referencia incidental, pero sugestiva. Contra Platón se apoya en el principio democriteo, que afirma rectamente (ὀρθῶς) ser imposible que una substancia se produzca y constituya de dos en acto. Aristóteles está además conforme con la aplicación que Demócrito hace de ese principio a los átomos, una vez que los considera como las únicas verdaderas substancias (τὸ κατὰ ἀλήθειαν ἕν). Un átomo no se puede componer de átomos. Pero no le plantea el problema de la constitución esencial de esas supuestas "substancias verdaderas", y, por contraste, aparece que para el propio Aristóteles las substancias sensibles en sentido verdadero (ἀληθῶς) no son sino los cuerpos macroscópicos [40].

Todo el libro VII es el pasaje de la *Metaphysica*, donde más *ex professo* y a fondo trata de la constitución hilomórfica de las substancias [41].

---

[39] *O. c.*, I, 8, 235 b 36-326 b 28.

[40] *O. c.*, VI, 13, 1039 a 9-11. Véase también *De coelo*, III, 4, 303 a 6, y *De Gen. et Corr.*, I, 8, 325 a 35, que ilustran este pasaje.

[41] *O. c.* VII, 1, 1042 a 2-11. No es ésta la primera vez que Aristóteles da este catálogo. Un catálogo idéntico puede verse en otros tres pasajes de la *Metaphysica* (VI, 2, 1028, 9, 9-13; IV, 8, 1017 b 10-12; XI, 1, 1069 a 30-34), y en uno de la

En el catálogo de substancias, cuya constitución esencial puede ser objeto de estudio, no menciona los átomos. Y eso que en principio enumera aun las substancias hipotéticas y no admitidas por todos, como "los objetos matemáticos y las ideas separadas". Tampoco los incluye entre las primeras, que nadie niega, y son las substancias naturales (αἱ φυσικαί) únicas que estudia. Estas—insiste—son las substancias sensibles (αὗται δ'εἰσὶν αἱ αἰσθηταί), que se caracterizan por constituir el substrato (τὸ ὑποκείμενον) de todos los cambios macroscópicos, a saber, de lugar, de tamaño, de crecimiento, de alteración (como sano y enfermo), de producción y destrucción, etc.[42]. *Todo* cuerpo físico o sensible—sigue anotando—se caracteriza primariamente por una de estas dos propiedades sensibles, la sequedad y la humedad, y, posiblemente, también por la densidad o su contrario. Y todo cuerpo físico, sensible en acto y distinto de los cuatro elementos (τὸ ὡρισμένον σῶμα), se caracteriza esencialmente por ser duro o blando [43]. Como se ve, Aristóteles liga esencialmente todas sus reflexiones hilomorfistas a los cuerpos macroscópicos.

El pasaje donde introduce el hilomorfismo a través del atomismo está también en la *Metaphysica* (VII, 2). No lo vamos a seguir, ni sumariamente, porque es largo [44]. Después de presentar la doctrina atomística en términos hilomorfistas, se vuelve contra ella. Demuestra dialécticamente que se trata sólo de un hilomorfismo análogo y superficial o accidental, como el de los artefactos. No es el hilomorfismo verdaderamente substancial y constitutivo, cual debe ser y está exigido en los cuerpos naturales por la substancialidad macroscópica, que revelan sus cualidades sensibles, también macroscópicas e irreducibles a diferencias de orden, de posición, de figura, o de otras parecidas. Aristóteles reafirma aquí, una vez más, el carácter macroscópico esencial de su teoría, y no piensa ni deja lugar a pensar en un hilomorfismo aplicable indiferentemente a los cuerpos (macroscópicos) y a los átomos.

---

*Physica* (II, 1, 192 a 9-17). Estos pasajes se completan a su vez con las indicaciones del *De coelo* (I 2, 268 b 26-28) y *De meteor.* (I, 2, 339 a 28). Puede verse también W. D. Ros: *Aristotle's Metaphysic*, t. 2, pp. 227, 229. Cuando Aristóteles menciona en estas listas las plantas "y sus partes", los animales "y sus partes", el cielo "y sus parte", los cuerpos simples "y sus partes", etc., esas "partes" καὶ τὰ μόρια αὐτῶν no deben ni pueden entenderse de los átomos. En el caso del cielo se especifica en particular que esas partes son las estrellas, el sol y la luna (1028 b 13). Cfr. W. D. Ross, *ibid.* pp. 218-219). Aristóteles, por tanto, ni piensa ni puede pensar en incluir los átomos bajo el término τὰ μόρια αὐτῶν.

[42] *Metaph.*, VII, 1, 1042 a 11-12, 24-25; 1042 a 33 b 8.

[43] *Metaph.*, VII, 2, 1042 b 21-25. Véase también *Meteor.*, IV, 4, 382 a 8-10. Cfr. W. D. Ross, *ibid.*, p. 229.

[44] *Metaph.*, VII, 2, 1042 b 9-15.

Este mismo carácter tiene otro texto, también de la *Metaphysica* (XI, 2). Aristóteles parece atribuir a Demócrito esta frase: "Todo estaba a la vez en potencia, pero no en acto" [45]. En ella ve una alusión a la materia prima. Pero se queda ahí, sin más. Importa poco si la frase es, o no, toda de Demócrito. Tal vez está completada por el propio Aristóteles con el "en potencia y no en acto". Se discute la puntuación. Pero a nuestro propósito, esa discusión resulta indiferente. Siempre demuestra hasta dónde va y no va Aristóteles en sus concesiones a Demócrito y qué es lo que aprovecha, o no, para argüirle "ad hominem".

Estos ejemplos—aun sólo apuntados—pueden bastar para espécimen del pensar aristotélico sobre la esencialidad del cuerpo macroscópico como sujeto de la teoría hilomorfista. Los comentadores griegos y árabes conservan este mismo sentido del genuino hilomorfismo aristotélico. El medievo, con S. Tomás, y el mismo barroco tampoco alteran nada. La oposición se funda en que ambas teorías tienen un mismo sujeto y un mismo problema que resolver respecto de él, y, a base de los mismos hechos. La διάκρισις y la σύνκρισις democríticas se oponen a la μεταμόρφοσις aristotélico-escolástica sólo cuando se refieren a la misma γένεσις, y, en general, al mismo cambio (μεταβόλη) según términos idénticos (πάθη). Ese cambio y los términos, según los cuales se verifica, no son sino los que corresponden a los cuerpos macroscópicos. El átomo no es un cuerpo natural, ni, por tanto, sujeto previsto o posible de constitución hilomórfica.

## 6

*Hilomorfismo y continuidad.*—Tenemos ya la respuesta autocrítica de Aristóteles a la pregunta, que habíamos formulado. La hemos deducido de su conducta polémica respecto del atomismo. Al mismo resultado se llega desde otro punto de vista, que tampoco vamos a desarrollar *in extenso*. Esquemáticamente, casi se puede reducir a un silogismo, más o menos como éste.

La oposición del período griego y escolástico entre hilomorfismo y atomismo aparece vinculada esencialmente a la oposición entre continuidad y discontinuidad, entre geometría y aritmética (de números naturales), y, bajo muchos aspectos, se reduce a ella. Ahora bien; esa

[45] *Metaph.*, XI, 2, 1069 b 23. Véase W. D. Ross, o. c., t. 2, pp. 350-352.

oposición entre continuidad y discontinuidad sólo tiene sentido si se la refiere al cuerpo macroscópico, quiero decir a los cuerpos de la experiencia sensible como tales. De ahí, por consiguiente, que históricamente el sujeto macroscópico fuese tan esencial a ambas teorías como su misma oposición.

Hemos desarrollado este esquema confrontando la teoría "molecular" con la teoría del "mínimo natural". P. Hoenen ha demostrado bien, contra P. Duhem, que la teoría del "mínimo natural" no surgió en la edad media con Egidio Romano, ni por efecto de una presión de las ideas atomísticas [46]. Es una teoría aristotélica y escolástica, de inspiración neta e indudablemente hilomorfista, sea cualquiera el momento histórico de su formulación precisa. Pero Hoenen añade—y es su tesis principal—que la teoría del "mínimo natural" es perfectamente adaptable al atomismo daltoniano y moderno, mediante lo que llama "Principio de Toledo". En ésto sentimos tener que disentir radicalmente de Hoenen.

La teoría del "mínimo natural" nos parece precisamente tan hilomórfica y tan esencialmente ligada al continuismo integral macroscópico que, por eso mismo, la juzgamos absolutamente incompatible con cualquier atomismo, democriteo y antiguo o daltoniano y moderno. Llamamos "continuismo integral macroscópico" la suposición de que todo cuerpo natural subsiste o puede subsistir, como tal, en unidad de especie y en unidad integral de extensión macroscópica continua, bajo diversos tamaños, diferentes unos de otros tan poco como se quiera al menos entre ciertos límites. La gota de agua como tal se supone ser una substancia *una*. Es continua e integralmente compuesta; es decir, se la puede dividir en dos gotas menores, pero igualmente de agua, o se la puede someter a una o varias reducciones de tamaño por sustracción de porciones arbitrariamente pequeñas, y el residuo sigue siendo agua. El continuismo integral macroscópico implica necesariamente el concepto de composición puramente integral. No se olvide, además, que Aristóteles era tan radical en su continuismo que negaba la existencia del vacío y su misma posibilidad—incluso absoluta, según creemos haber demostrado en otra parte—.

Creemos, por consiguiente, que la "molécula" y el "mínimo natural" son dos creaciones enteramente irreductibles. La primera responde al discontinuismo antiintegral macroscópico, esencial al atomismo, y la

---

[46] P. HOENEN: *Cosmologia*. Roma, 1949. Nota XX: *De minimis naturalibus*, pp. 564-576.

segunda responde al continuismo integral macroscópico, posible en el hilomorfismo.

La molécula, en efecto, lleva entrañada toda la idea fundamental del atomismo Por eso no es ni se la puede concebir como "mínimo". El "mínimo" es un término esencialmente relativo, y apunta siempre necesariamente a algo, distinto de él en tamaño, péro, sin embargo, de la misma naturaleza. La molécula atomística—grande o pequeña, ello en indiferente—representa por esencia un término absoluto de tamaño, que en principio no admite ni menos ni más. Si se le añade algo con continuidad cuantitativa substancial deja de sér lo que era y pierde su naturaleza, exactamente lo mismo que si se la disminuye. Más aún, las partes de la molécula, aun antes de la división, no poseen la naturaleza de la molécula, es decir, la naturaleza del todo, como sucede en la substancia hilomórfica. En ésta las partes poseen la misma naturaleza del todo, aunque ese todo sea el "mínimo natural". Y es que la molécula no verifica ni da lugar al concepto clásico de composición substancial integral.

Ese concepto va ligado esencialmente al de continuismo integral macroscópico, el cual, si es posible y esencial a. hilomorfismo, resulta, en cambio, incompatible con el atomismo, más auténtico. Así como las unidades y partes del número 8 no son número 8 ni participan su naturaleza específica, o la letra no es sílaba ni el lado es triángulo, aunque sean partes, sucede también que, por ejemplo, los átomos de la molécula de agua no son agua ni participan su naturaleza específica, aunque formen parte de ella. Después de todo, ésto tiene el mismo sentido que cuando en la teoría hilomórfica se dice que la materia prima o la forma substancial del agua no son agua. Ello deriva, repetimos, de que en el atomismo molecular no hay partes puramente integrantes, sino que sus partes—los átomos de la molécula—son propiamente constitutivas, o sea "partes speciei", como dice S. Tomás.

El "mínimo natural", por el contrario, lleva a su vez entrañada e implícita toda la idea fundamental del hilomorfismo, y precisamente del hilomorfismo macroscópico. Representa esencialmente un término relativo. Es un término-límite. Su significación primaria es puramente cuantitativa. Cuantitativo-substancial, se entiende. Otra substancia mayor que él puede todavía ser de su misma naturaleza. Las partes del "mínimo" participan totalmente la naturaleza del todo. Es indiferente que el todo sea mínimo", o "máximo", o "intermedio". Son auténticas partes integrantes. Al fin, el "mínimo natural" no es ni representa nada primario o constitutivo de la substancia corporal, sino algo secundario, que de-

riva de la constitución esencial presupuesta ya, y concretamente viene condicionado por exigencias de la forma substancial. Con la molécula de inspiración atomística sucede al revés, porque es el tamaño y lo cuantitativo y el número lo que, en definitiva, asume la función constitutiva y especificativa.

Del principio auxiliar, invocado por Hoenen y puesto por él bajo el patrocinio de Toledo (principium Toleti), diré aquí únicamente dos cosas. Toledo y los medievales, en que se apoya, no hacen sino recoger la indicación del propio Aristóteles ya mencionada antes por nosotros. Esa mayor división de los cuerpos reaccionantes—aunque sea "usque ad minima naturalia"—no la miran como necesaria ni esencial al proceso de la "generación", sino sólo como conveniente para facilitar más el contacto mutuo, etc. En el molecularismo (atómico), por el contrario, ese estado, además de hallarse justificado en su existencia por la misma teoría, es enteramente esencial y tiene funciones constitutivas. Por eso—y es lo segundo que quería notar—, nada justifica desde el punto de vista hilomórfico el postulado de que tal división "usque ad minima naturalia" se haya de dar siempre y necesariamente. Ni se justifica teóricamente, desde el punto de vista hilomórfico, ni se explica tampoco su existencia asignando la causa natural que produzca siempre tal división, supuesto el estado previo de continuidad, en que siempre se encontrarían los cuerpos antes del momento de la generación y en que resultarían también engendrados. Porque esos autores ni siquiera supusieron que primero se engendraban los "mínimos naturales" nuevos y que, luego, se fundían en la unidad continua de un cuerpo mayor.

Supone luego Hoenen que si al "principio de Toledo" se añade la hipótesis de Daltón sobre el corto número de "mínimos naturales" elementales, que entran en el "mínimo natural" del mixto, se pueden reconstruir todas las leyes estequiométricas de la química lo mismo que con la teoría atómica. Un análisis algo minucioso demuestra hasta la evidencia que la hipótesis daltoniana carece, en primer lugar, de fundamento y justificación dentro de la teoría hilomorfista, y que, además, no es siquiera compatible con ella. No se la puede introducir sin atribuir al número entero, y, en definitiva, a la materia, funciones determinantes, que competen exclusivamente a la forma.

Aristóteles se enfrentó con una situación muy parecida al refutar la tesis platónica sobre la generación mutua de los elementos por "transfiguración" (*De coelo*, I, 7). Supone Platón que cada elemento está determinado por un número entero de triángulos. Tetraedro el fuego, octaedro el aire, icosaedro el agua. Esto supuesto, encuentra Aristóteles que la mutua generación de los elementos daría lugar a que se produzcan residuos inutilizables. Por ejemplo, la conversión del agua en aire dejaría un residuo, que no puede ser aire. Ahora bien; Aristóteles encuentra que la existencia de tales residuos no está bien ni es razonable

(οὐδ'εὔλογος)[47]. Y lo mismo juzga de toda la concepción numérica y—en el fondo—atómica, que da lugar a esa consecuencia. Temistio los califica de "sermo penitus et omnimo ineptus"[48].

En resumen—porque no vamos a dar esos análisis—nos parece evidente el siguiente resultado. La hipótesis de Daltón posee una significación aritmética, basada en la discontinuidad de los números naturales, que resulta irreductible a la significación geométrico-intuitiva, o macroscópico-continua, propia de la teoría hilomorfista del "mínimo natural". En consecuencia es incompatible con la teoría del "mínimo". El hilomorfista no puede ni justificar ni aceptar la formación del mixto por "mínimos naturales", y menos aún, que los "mínimos naturales" del mixto sigan la ley de Daltón, porque siempre es forzoso llegar por ahí a algo que no tiene ya sentido para él. Se encuentra con la discontinuidad supra-minimal, que no es capaz de entender ni de explicar. En último término se hallará ante una materia en funciones de forma o con una forma degenerada en buena parte.

Así, pues, el "mínimo natural" supone necesariamente la existencia o posibilidad de "supra-mínimos naturales" en una gama creciente, *continua y homogénea*, que llega hasta el "máximo natural"—si existe—, y, en todo caso, hasta los "cuerpos naturales" de la experiencia, a los que venimos llamando "cuerpos naturales macroscópicos". Puesto que se trata de una gama homogénea, por una parte, y por otra su naturaleza se conoce y determina primariamente por la de los términos macroscópicos, resulta evidente algo, que a primera vista parecería extraño e incongruente. Y es que todos los términos de la gama, aunque no sean accesibles a una experiencia directa, pueden ser designados y son en realidad "cuerpos naturales macroscópicos". El "mínimo natural" y otros términos inferiores de la serie pueden de suyo ser accesibles a esa experiencia, como sucedería sin duda en muchos organismos. Pero, aun en el supuesto de que no lo sean, no son por eso menos realmente verdaderos "cuerpos naturales macroscópicos", puesto que se los concibe enteramente homogéneos a los términos superiores. Sólo difieren en el tamaño, que tiene aquí una significación puramente accidental.

Con esto se hace evidente, en conclusión, el papel esencial del "cuerpo natural macroscópico" en la teoría hilomórfica. Pero queda no menos patente, al mismo tiempo, que trasladar el problema de la constitución de los cuerpos al "mínimo natural" no es lo mismo que trasladar-

---

[47] *De coelo*, I, 7, 306 a 20-22.

[48]. THEMISTUS: *Commentaria in Aristotelem graeca*, t. 5, pars 4, ed. S. Landauer Berolini, 1902, p. 196.

lo a la molécula. Lo primero es indiferente y no altera la situación, como que, al fin, el "mínimo natural" es una creación de la teoría misma hilomorfista. Lo segundo, en cambio, no puede hacerlo el hilomorfismo sin negarse, y, además, es en sí mismo y objetivamente algo muy radicalmente diferente. Esto último es lo que vamos a considerar más de cerca en el apartado siguiente.

7

*Cuerpo y átomo.*—A la autocrítica le bastaría, en rigor, haber verificado ese cambio del sujeto en la evolución histórica interna del hilomorfismo y haber comprobado el carácter esencial de tal cambio. Sin embargo, este resultado exige ser completado todavía, aunque no sea sólo a base de material autocrítico. Es ya cierto que el primer hilomorfista—del peripato—y sus sucesores todos hasta el XVIII y el XIX consideraron el cuerpo natural macroscópico como sujeto esencial de la teoría contra los modernos hilomorfistas en general. Pero se puede preguntar si Aristóteles tuvo razón al establecer esa descriminación con carácter esencial. Pues bien, es preciso afirmar que el fundador del hilomorfismo peripatético tenía efectivamente razón. Sin duda la comprendió también de alguna manera. Hasta dónde, quizá importe menos. En todo caso, hoy podemos captarla y comprenderla mucho mejor, a base de la nueva información experimental, pero siguiendo todavía sus huellas.

La cuestión en términos más exactos es la siguiente: ¿Hasta qué punto el concepto mismo de *cuerpo* está ligado esencialmente a lo macroscópico experimental? ¿Se puede seguir hablando de cuerpos con toda propiedad, cuando se han transpuesto de una o de otra manera no puramente homogénea los límites de la experiencia sensible macroscópica? Más concretamente: ¿Se puede seguir llamando "cuerpo" a la molécula, al átomo, al protón, al neutrón, al electrón, al mesón, etc., en un sentido fundamentalmente idéntico—e igualmente propio—al que ese término tenía primitivamente, cuando se lo decía de un árbol, de una roca, de una barra de oro, del agua de un estanque, de un cristal de azufre, de una pirita, etc., etc.?

Quizá extrañen estas preguntas. Parece obvio que todos esos seres, si no son "cuerpos" son "corpusculares", que para el caso sería lo mismo. ¿Es posible dudar de que tan cuerpo es un átomo como un grano de arena? Cuerpo es todo lo extenso, grande o pequeño. Todos los atomistas desde Leucipo y Demócrito parecen haber concebido siem-

pre los átomos como verdaderos cuerpos en miniatura. Es un hecho que la especulación "física" de todos los tiempos hasta nuestros días, siempre que ha creído necesario inferir la existencia de átomos, electrones, etc., los ha concebido como una simple reducción homotética de los cuerpos sensibles macroscópicos. Por eso el nombre de "corpúsculos" (o de ἄτομα σώματα), etc. Es verdad. Todo eso es cierto, pero sólo a primera vista.

En realidad los hechos y las mismas inferencias teóricas son bastante más complejas que todo eso. Sucede con frecuencia que, en el esfuerzo teórico, se conjugan de una manera sorprendente la agudeza inquieta de la penetración más viva con la torpeza perezosa y acomodaticia de una fatiga satisfecha, que sabe dejar las cosas a medio hacer. Este es nuestro caso. Haber concebido el átomo, o, más exacto, haber dado con esa orientación, forjando la "flecha" atómica, es algo que participa de lo primero y se ha demostrado genial. En cambio, haberse parado en la comodidad de esa imagen geométrica del átomo y quedarse prendido en ella hasta olvidar casi la naturaleza mejor del mismo, y, llamarle "corpúsculo", puede ser una muestra de lo segundo. Con todo, si no genial, tampoco ha sido del todo, ni es, "muestra sin valor". Tiene una utilidad relativa y de aproximación que, durante cierto tiempo y mientras no se alteren ciertos datos sensibles, pudo y puede ser ventajosa.

No es difícil distinguir más en particular esos dos aspectos de la flecha atómica. Ya desde su primera creación se pudo advertir que el átomo no era sencillamente lo que se llama un "cuerpo físico". Entre el mismo átomo griego y el cuerpo griego existía ya la profunda y radical diferencia que se da entre el cuerpo geométrico y el cuerpo físico, entre los objetos del segundo grado de abstración y los del primero, entre la "materia intelligibilis" y la "materia sensibilis". Y mayor aún. El átomo democrítico no sólo resulta "invisible por su pequeñez" (ἄτομα ἀδρατα σμικρότετι), según expresión de Aristóteles [49], sino que en realidad es además *insensible* e *indivisible*. Carece en absoluto de las cualidades sensibles (τοῖς δὲ τῶν αἰσθητῶν πάθησιν), que enumeraban todos los griegos en los cuerpos y seguimos enumerando nosotros, porque son datos invariantes de la experiencia sensible macroscópica. No era húmedo o seco, frío o caliente, ni más o menos blando, ni más o menos denso. No tenía color, ni luz, ni sabor, ni sonoridad, ni aspereza, ni divisibilidad, etc. Todo eso se concibe como un mero resultado de la fi-

[49] *De Gen.*, I, 2, 316 b 32.

gura, posición y estructuración externa de los átomos, sin que ellos lo posean en sí mismos. Sencillamente, no son propiedades del átomo, sino *inmediatamente* del cuerpo compuesto de átomos. Lo mismo sucede con la divisibilidad, que es propiedad del cuerpo como tal solamente. No del átomo.

Ahora bien, cuerpo era precisamente, y ha sido siempre lo que se manifiesta inmediatamente en la sensación. Un cuerpo insensible, un cuerpo incapaz de dársenos por sí mismo en sensación de calor y de frío, de color, etc., no tiene sentido, no es un cuerpo. Por eso sólo abusivamente, y en todo caso con una impropiedad esencial, se podría llamar cuerpo al átomo democriteo. En rigor los átomos no eran ni pretendían ser efectivamente sino principios o causas del cuerpo (ἀρχαί, αἰτίαι).

De ahí que la fórmula sutil, pero más exacta, para calificar los átomos en orden al cuerpo sea decir que son "corpóreos", pero no "cuerpos". Naturalmente es, y tiene que ser, la misma fórmula que los hilomorfistas emplean para los principios y causas, que ellos por su parte asignan al cuerpo. La forma substancial no es cuerpo. La materia prima tampoco. Pero una y otra son principios o causas del cuerpo y por eso, algo corpóreo.

Todos los griegos estaban de acuerdo en la manera genérica de entender lo que deben ser los "principios" de los cuerpos. Platón lo mismo que Aristóteles y que los "físicos" presocráticos. También Demócrito, según hemos visto, adopta esa posición suficientemente radical, que S. Mansión echa de menos en los atomistas [50]. Los átomos son de hecho "incorporales", como ella exige, o, más exactamente, son no-cuerpos. Que no lo sean tanto y, sobre todo, de la misma manera que otros principios, importa poco y es algo que no debe extrañar. Cada uno los especifica según su propia teoría. Tampoco los principios platónicos —los números, o el uno y la "dyada" indeterminada—son incorporales (no-cuerpos) como los principios hilomórficos.

Extrañarse, por tanto, de esta coincidencia que señalábamos, o pretender evitarla es engañarse un poco a sí mismo, confundiendo la respuesta con la pregunta. Por desgracia, esta confusión no es aquí rara. Muchos hilomorfistas modernos parecen olvidar—Aristóteles no—que si la respuesto atomística es distinta, muy distinta, y aun rechazable si se quiere, no por eso deja de responder al mismo problema que la res-

---

[50] S. MANSION: *Deux écrits de jeunesse d'Aristote*. Rev. Philo. de Louvain, 48 (1950) 411.

puesta hilomorfista. Evidentemente, los átomos no son principio de los cuerpos de la misma manera que pueden serlo la materia y la forma aristotélicas. Por algo son *soluciones* distintas. Pero de ahí sería ilícito inferir que no verifican perfectamente la *noción genérica y neutral* —digamos—de principio corporal, sino la de cuerpo. Esto es ilógico y se basa realmente en un círculo vicioso y tautológico.

Sucede, en efecto, que no se plantea de hecho el problema de los principios constitutivos del cuerpo en términos verdaderamente independientes y generales—digamos en términos "neutrales"—, sino en los términos concretos de la solución hilomórfica. Prácticamente se entienden e interpretan esos términos—por ejemplo, el de "principio"—según el modo más particular de realizarse o de concebirse en la teoría hilomórfica. Y entonces resulta lo evidente. Al problema planteado en los términos concretos y particulares de la teoría hilomórfica no satisface ni puede satisfacer sino la solución hilomórfica. Si los principios constitutivos del cuerpo y la composición esencial, etc., se definen en general—más o menos implícitamente—por los caracteres *específicos* de la materia prima y de la forma substancial, de la composición esencial hilomórfica, etc., es imposible que cualquiera otra solución no hilomórfica llegue a satisfacerlos.

Un ejemplo. Los principios hilomórficos son absolutamente incompletos desde el punto de vista substancial. Es necesario que se completen mutuamente para poder existir. Por eso, v. gr., la materia prima no puede existir independiente, con imposibilidad que unos interpretan como metafísica y otros como meramente natural. Pues bien, sería ilegítimo extender así esta propiedad a todo lo que en cualquier otra teoría sea presentado como principio. El átomo de Demócrito puede existir *también* independiente. Lo mismo sucede con los "átomos" de Tongiorgi o con los "hylones" de Mitterer. Y todos ellos pretenden ser "principios" en el sentido riguroso y aun aristotélico del término [51], aunque no, naturalmente, en el sentido hilomórfico.

---

[51] Es conocida la definición que da Aristóteles de los principios. Por el contexto se refiere a los *primeros* principios reales (internos) de los cuerpos físicos o naturales. La definición está dada ocasionalmente para demostrar que los primeros contrarios son realmente los (primeros) principios de los cuerpos, y que, por tanto, tuvieron razón todos los filósofos hasta entonces en poner, de una o de otra manera, los contrarios como principios. δεῖ γὰρ τὰς ἀρχὰς μήτε ἐξ ἀλλήλων εἶναι μήτε ἐξ ἄλλων, καὶ ἐκ τούτων πάντα ("es preciso que los principios [primeros de los cuerpos] no sean mutuamente unos de otros, ni de otros [principios], y que todos [los cuerpos] sean de ellos") (*Phys.*, I, 5, 188 a 26-27.) En esta ocasión señala como principios, v. g., el vacío y el lleno de Demócrito, lo seco y lo húmedo de Parménides.

En este mismo libro I de la *Physica* llama constantemente "principios", en el sentido más técnico y restringido que investiga ahí, tanto a los átomos de Demócrito, de Anaxágoras, de Empédocles y, en general, de los "físicos", como del ser único de Parménides y Meliso. Véase, por ejemplo, I, 1, 184 b 15, 25; *ibid.*, 4, 187 a 12-26. Lo mismo sucede en la *Metaphysica*, por ejemplo, en todo el libro I. En el último libro da la definición más rigurosa y, por eso, más restringida, urgiendo al máximum el

No hemos encontrado nunca que Aristóteles niegue explícitamente el carácter de principios a los átomos de Demócrito, ni a los ὁμοιομερῆ de Anaxágoras, ni a los elementos de Empédocles..., por el hecho de poseer en orden a la existencia una mayor independencia mutua que la materia prima y la forma. Al revés, siempre se refiere a todos esos seres hipotéticos como a principios y con ese término los califica constantemente. El propio S. Tomás—siempre tan clarividente y abierto, y también, más aristotélico—indica expresamente que puedan darse dos clases de principios, de los que unos no poseen esa propiedad. Y es de notar que eso lo hace aun situándose exclusivamente dentro de la concepción aristotélica [52]. A fortiori lo había de conceder desde un punto de vista más general.

Es más. Creemos haber sorprendido una reacción de S. Tomás a este propósito, que nos parece altamente significativa. Se trataría precisamente de su reacción ante un razonamiento del Estagirita, basado en una mala inteligencia de la afirmación platónica, que refuta. La refutación aristotélica se apoyaría en que toma por "principiatum" lo que en realidad Platón afirma e introduce sólo como "prin-

---

carácter de absoluta primariedad y pureza, que puede corresponder a la noción de principio para aplicarlo exclusivamente a las substancias inmutables. "Todos los filósofos —dice—están de acuerdo en reconocer que los principios son contrarios entre sí, lo mismo en los cuerpos físicos que en las substancias inmutables. Sin embargo, puesto que no puede haber nada anterior al primer principio de todas las cosas, resulta imposible que un principio que sea además otra cosa que principio sea verdadero principio (ἀδύνατον ἄν εἴη τὴν ἀρχὴν ἕτερόν τι οὖσαν εἶναι ἀρχὴν). Es como si tomando el blanco por principio, no en cuanto que es otra cosa que blanco, sino en cuanto es esencialmente blanco, se pretendiese decir al mismo tiempo que el blanco es un atributo y que, siendo otra cosa que blanco, sigue, sin embargo, siendo blanco. Porque entonces esa otra cosa sería anterior al blanco." (*Metaph.*, XIII, 1. 1087 a 30-36). Después de todo se pone de manifiesto el carácter siempre algo relativo de la noción de principio. Lo que es principio no puede *en cuanto tal* ser otra cosa que principio respecto de eso mismo. Así, lo que es principio (interno) del *cuerpo físico* no puede ser en cuanto tal cuerpo físico.

[52] El texto más explícito y más preciso en este sentido es uno del *Commentarium in Boetium De Trinitate*. Expone qué clase de partes no se pueden abstraer del "todo", y dice: "Sunt enim quaedam partes a quibus totius ratio dependet, quando scilicet hoc est esse toti tali quod ex talibus partibus componit; *sicut se habet syllaba ad litteram, et mixtum ad elementa*..." Esta clase de partes esenciales ("partes speciei et formae, sine quibus totum intelligi non potest") pueden existir sin el todo: "... vel potest etiam sine toto esse, *si sit de partibus speciei, sicut linea sine triangulo, vel littera sine syllaba, vel elementum sine mixto*" (q. 5, art. 3, in corpore; ed. Parmae, t. 17, p. 385 b). Y en el siguiente artículo añade más expresamente: "Sed principiorum sunt duo genera. Quaedam enim sunt, quae sunt in seipsis quaedan naturae completae, et sunt nihilominus principia aliorum; sicut corpora coelestia sunt quaedan principia corporum aliorum inferiorum et corpora simplicia corporum mixtorum; et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt sed etiam ut sunt in seipsis res quaedam...; Quaedam autem sunt principia, quae non sunt naturae completae in seipsis, sed *solum* sunt principia naturarum, sicut unitas numeri et punctus lineae et forma et materia corporis physici. Unde huiusmodi principia non tractantur nisi in scientia, quae agit de principiatis" (q. 5, art. 4, in corpore; ed. Parmae, t. 17, p. 387 b).

cipium" de los elementos... Pero se encuentra en un pasaje de autenticidad dudosa, y que la edición leonina no ha reproducido. Por eso omitimos su análisis, si bien, en todo caso, el texto no carecería de valor [53].

El hecho de esta confusión, no rara desde que, modernamente, la lucha con otros sistemas se ha hecho más viva y más apremiante, tiene a nuestro juicio una explicación histórica.

Efectivamente, es corriente inspirarse—y está muy bien—en las exposiciones tradicionales del medioevo y del renacimiento o del barroco. Pero esas exposiciones están hechas en un tiempo, que para el hilomorfismo era prácticamente de posesión pacífica e indiscutida. Se lo tiene prácticamente por evidente. En rigor no se lo plantea polémicamente, ni es problema. Como él representaba la solución "verdadera", y, por tanto, la única propiamente tal, no había lugar a distinguir netamente entre problema y solución, es decir, entre los términos más indeterminados del problema mismo y los términos más concretos y particulares de *la* solución. Al menos no existía esa preocupación crítica. Por eso se observa cómo las mismas definiciones, propuestas al parecer con aire de universalidad y aun con los textos aristotélicos, son de hecho, por todo el contexto, las particulares del hilomorfismo.

Después de todo, esa conducta era muy natural en una situación así. Pero luego, no. Desde el momento en que nuevos datos y nuevas teorías, o nuevas reelaboraciones de las antiguas, hicieron otra vez verdaderamente polémica la solución hilomórfica al problema constitucional de los cuerpos, era preciso haber realizado un esfuerzo para elevarse a un planteamiento realmente neutral de ese antiguo problema. Y no se hizo—creemos modestamente—ni se ha hecho. Parece no haberse caído en la cuenta de ello. Se ha seguido prácticamente como antes. Pero eso, en la nueva situación, que ya no es de pacífica posesión ni, por tanto, de mera expresión, sino de verdadera invención y de afirmación por conquistar, resulta más inexcusable. De ser verdad, según lo entendemos, implicaría un "círculo vicioso" o una "petitio principii".

Estas últimas reflexiones casi podían parecer una digresión impertinente, y no lo son. Esa falsa posición crítica que acabamos de denunciar, viene a sumarse, por parte de los hilomorfistas, a los motivos generales ya indicados, que llevan fácilmente al equívoco de considerar los átomos como verdaderos cuerpos. La ofuscación producida por ese motivo es tan grande, que el equívoco tiende a mantenerse, aun a pesar de la nueva luz que debería disiparlo definitivamente.

En efecto, dejamos demostrado que ya el átomo democriteo no era en realidad un cuerpo, a pesar de ciertos nombres y de ciertas representaciones que podrían crear fácilmente esa persuasión, y aun a pesar de que efectivamente la hayan creado incluso en los mismos ato-

---

[53] *De coelo*, III, 7, 306 a 26 b 2. El texto del comentario puede verse en la lect. 11 ad finem; ed. Parmae, t. 19, p. 176.

mistas. Es difícil mantener constantemente el espíritu en perfecta vigilia de abstracción refleja, sin abandonarlo a la familiaridad tan cómoda de las imágenes habituales. Raro será que, o por información defectuosa o al revés a fuerza de manejarlos, no llegue sin darse cuenta a prestar a los átomos todo lo que les falta para ser cuerpo.

Eso sucedía cuando el átomo era el átomo de Demócrito o de Anaxágoras. de Lucrecio o de Epicuro, de Descartes o de Gassendi... Pero eso sucede igualmente ahora, cuando el átomo se ha hecho molécula química, átomo químico, núcleo atómico, ión, protón, electrón, neutrón, mesón, fotón...

Sin embargo, ahora sucede además y con más vigor otra cosa. Se va acentuando más y más el predominio de lo reflejo sobre lo espontáneo en la concepción atómica. Y el resultado de este proceso es que el carácter auténticamente acorporal del átomo democriteo tiende también a quedar más y más acusado con los nuevos datos y con la nueva reflexión teórica. Cada vez el átomo es menos un "cuerpo". Algunas indicaciones nada más bastarán a demostrarlo.

Vamos a llamar genéricamente "átomos" a todas esas entidades que el físico moderno infiere o postula o construye a base de experiencias macroscópicas, pero que en sí mismas escapan a dicha experiencia y no son, por tanto, verdaderos "observables". Ninguna de ellas—ni siquiera la molécula—posee todas las propiedades sensibles normales de los cuerpos macroscópicos. Todas son anormal e incompletamente sensibles, cuando se toma por norma y patrón de referencia el conjunto de propiedades sensibles, que caracteriza al cuerpo macroscópico.

Desde luego, ésto se verifica de las cualidades sensibles en su sentido más estricto. Ningún "átomo". ni siquiera la molécula o el átomo químico, poseen una temperatura de manera que individualmente se les pueda sentir como fríos o calientes. Tampoco son individualmente densos o raros. Nada digamos de la humedad y sequedad de los antiguos. Fuera del átomo químico, ninguno de los otros "átomos" tendría en realidad color. La sonoridad de un "átomo" cualquiera carece de sentido, lo mismo que la viscosidad, punto de fusión, de ebullición, etc., etc. Pero este aspecto es demasiado claro y, hoy, no es el que merece ser expuesto con más detalle la novedad que hoy conviene destacar a este propósito de ahora es la siguiente:

En el átomo democrítico se había salvado la extensión y la mecánica de los cuerpos macroscópicos. Los átomos eran extensos y continuos con una extensión idéntica, a la que se atribuye a los cuerpos macroscópicos, aunque, después de todo, sin la divisibilidad. Tan parecida y homogénea era su extensión por lo demás a la del cuerpo macroscó-

pico como pueden serlo los sumandos a la suma. Se movían conforme a las leyes mecánicas de los sólidos macroscópicos prácticamente rígidos. Tenían una posición y un orden y una discriminación individual como las que pueden corresponder a los cuerpos macroscópicos... En una palabra, habían perdido eso que se ha llamado "cualidades secundarias" de los cuerpos; pero conservaban todavía sus "cualidades primarias", la extensión y todo cuanto a ella se refiere o deriva de ella, salvo la divisibilidad.

Pues bien, hoy el átomo tiende a perder incluso este último grupo de propiedades "corporales", que todavía retenía.

En primer lugar, los "átomos" no siguen exactamente las leyes cinéticas, que eran válidas para los cuerpos según la mecánica del punto y la mecánica de los sólidos. Su movimiento da lugar a fenómenos de interferencia y de difracción que exigen una nueva mecánica, la mecánica ondulatoria. Un haz de "átomos", p. e., de electrones en un haz de rayos catódicos, está dirigido en su movimiento por leyes matemáticas del todo análogas a las que rigen la propagación de un haz luminoso.

Este hecho, predicho teóricamente por De Broglie en 1923, encontró muy pronto comprobación experimental en los electrones. Son conocidas las primeras experiencias de este tipo, realizadas con pleno éxito por Davisson y Germer, y dadas a conocer en 1927. Hoy ésto constituye ya una técnica de análisis cristalográfico tan preciso que reemplaza muchas veces ventajosamente la del análisis con rayos X. Pero además se ha verificado después que esta propiedad no es privativa de los electrones. Todos los "átomos" la poseen igualmente. Stern y Johnson realizaron en 1928 experiencias análogas con haces de hidrógeno atómico, de hidrógeno molecular y de helio. En 1931, Estermann, Stern y Frisch lograron perfeccionar los resultados gracias a una técnica especial, que permite obtener haces de velocidad homogénea, es decir, "monocromática".

Inversamente, la energía radiante que, en los fenómenos clásicos de interferencia, difracción y polarización, parecía revelar una naturaleza exclusivamente ondulatoria, ha revelado una facies "atómica" en el efecto fotoeléctrico y en el efecto-Compton. Resulta, por tanto, que tampoco los "átomos" de energía radiante—los fotones—son en realidad pura y simplemente "corpúsculos" de luz. Los "átomos", por tanto, parecen llevar siempre asociado un aspecto ondulatorio, que no permite asimilarlos ni reducirlos a ninguna representación como de cuerpo natural macroscópico, ni siquiera como de cuerpo puramente geométrico.

En segundo lugar, el mismo concepto intuitivo de trayectoria, tan esencial a la mecánica de los cuerpos, perdería claridad y aun casi sentido cuando se lo quiere analizar en el "átomo". Las relaciones de incertidumbre, formuladas por Heisemberg para las variables canónicas conjugadas, harían extremadamente dudoso y ambiguo tanto el sentido como

la existencia misma de una localización absoluta de tipo macroscópico en los "átomos". No es posible atribuir—al menos "observablemente"—un sentido preciso a la posición del "átomo" con entera independencia de su velocidad, somo sucede en los cuerpos macroscópicos. La localización absoluta, tan categóricamente afirmada por Aristóteles [54] de los *cuerpos naturales macroscópicos* ( πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἐν τόπῳ ) no es aplicable *sino problemáticamente* al "átomo". Lo mismo sucede, consiguientemente, con la discriminación individual, naturalmente en cuanto está ligada a la discriminación situal.

Si se pretende trasladar homogéneamente esas dos categorías macroscópicas al "átomo", es preciso tener conciencia de que quizá falta razón para hacerlo. ¿Es tan evidente, sin círculo vicioso, que también el "átomo" ha de tener necesariamente una localización absoluta y precisa y una discriminación individual de tipo situal, igualmente absoluta y precisa—observables o no—, lo mismo que *todo* cuerpo? En todo caso es conveniente caer en la cuenta de que con ello se realiza una extrapolación y saber que se corren todos los riesgos de una extrapolación.

Un tercer síntoma del carácter acorporal de los "átomos" en el sentido expuesto hay que verlo en la tendencia antimodelística de la especulación físico-teórica actual. Los teóricos de la física van reconociendo que no es posible tomar a la letra ni objetivar tan sencillamente esas construcciones mecánicas (*ad modum corporis*) de los "átomos", a pesar de los buenos servicios que hayan podido prestar. El modelo planetario del átomo químico y, en general, todas las imágenes corpusculares de los demás "átomos" se revelan insatisfactorias y demasiado ligadas al concepto de cuerpo para ser todo lo exactas que los datos mejor observados reclaman.

La imagen planetaria, por ejemplo, puede resultar en el átomo tan útil como el símil hidráulico en la electricidad, pero también igualmente inexacta y literalmente inobjetiva. Por eso la especulación física se orienta hacia construcciones "atómicas" cada vez más abstractas y en discontinuidad radical, irreductible, con el cuerpo macroscópico de la intuición sensitiva. Asistimos a un proceso de matematización creciente del "átomo". Sólo que ésto sucede cuando lo matemático se ha distanciado radicalmente de las intuiciones geométricas clásicas, alcanzando un grado inefable de abstracción constructiva. Matematizar equivale aquí simplemente a "desgeometrizar".

Todo este proceso de "descorporización", cada vez más acusado, que se va realizando sobre los "átomos", lleva ya implícita y tenía que culminar en una última negación. La negación de la extensión continua formal.

[54] *Phys.*, III, 5, 205 b 31.

Negación no absoluta ni de sentido idealista. A esta negación se ha llegado no sin un buen fundamento *a posteriori*, que no es de este lugar exponer con detalle. Los "átomos" carecerían de extensión continua formal. La extensión de los "cuerpos" ya no sería entonces una integración sumativa de la de los "átomos", sino un fenómeno de los mismos, objetivo, sí, pero más o menos heterogéneo respecto de ellos. Escolásticos como N. Junk han vuelto a proponer con este nuevo motivo *a posteriori* que ofrece la física moderna, el antiguo virtualismo, más *a priori*, de Palmieri [55].

Quiere ésto decir que la extensión no sólo se "fenomenaliza", sino que al mismo tiempo se "corporaliza". En otros términos, la extensión se hace algo propio y exclusivo del cuerpo (macroscópico) como tal. Los "átomos", sin ser ellos extensión, serían, no obstante, verdaderos principios y causas de la extensión—pero sólo eso—en el mismo sentido en que, sin ser cuerpos, son principios (ἀρχαί, αἰτίαι) de los cuerpos. Lo primero no sería más que un aspecto particular de esto segundo. Ningún "átomo" poseería como tal el fenómeno de la extensión. Sólo el "cuerpo" (de "átomos") es extenso. Naturalmente, con una extensión fenoménica bien fundada, única existente, y única, por tanto, de la que los "átomos" serían principio y causa.

Esta interpretación, cada vez más reflejamente acorporal del "átomo", es la que de una u otra manera se impone a la mayor parte de cuantos hoy tratan teórica y aun experimentalmente cuestiones "atómicas". La heterogeneidad de cuanto en la investigación de la realidad sensible se presenta como "cuerpo", es decir, dado directamente en experiencia macroscópica, respecto de lo que se presenta como "no-cuerpo", y trascendiendo la experiencia directa macroscópica, es reconocida en unos u otros términos por casi todos los investigadores. Incluso—como decía—hasta niegan extensión continua formal a los "átomos". No hemos de repetir aquí las pruebas, que de esto hemos aducido en otros trabajos [56]. Sólo quiero copiar de nuevo un texto de Heisenberg, que lo resume todo, y que por ser suyo resulta especialmente autorizado [57].

"Para el átomo de la física moderna todas las cualidades son derivadas, y no hay en absoluto propiedad material ninguna que le convenga *inmediatamente;* es decir,

---

[55] N. JUNK: *Das Ringen um einen neuen Materiebegriff*. Scholastik, 16 (1941) 521-533.

[56] Puede verse, por ejemplo, *¿Serán divisibles los cuerpos continuos?* PENSAMIENTO, 1, (1935) 225 ss. *Carácter cuasi-conceptual del espacio y del tiempo.* Actas del Congreso Internacional de Filosofía (Barcelona, 4-10. Octubre 1948), t. 2, pp. 82-88. *Racionalidad propia de las ciencias.* PENSAMIENTO, 7 (1951) 147-167.

[57] W. HEISENBERG: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*. Leipzig, 1943, pp. 35 s.

toda clase de imagen que nuestra representación quiere forjarse del átomo es "eo ipso" defectuosa e incorrecta... *En la teoría moderna del átomo no existe ninguna propiedad de los cuerpos sensiblemente dada que se acepte sin análisis y se traslade tal cual a las partes más pequeñas de la materia; más bien sucede que toda propiedad debe ser analizada para ser comprendida* [58], *de donde se sigue como consecuencia natural que los átomos no pueden poseer ninguna de estas propiedades tomadas en su sentido habitual.*"

Subrayamos nosotros.

## 8

*Resultado complexivo de la autocrítica del sujeto.*—De todo lo dicho hasta aquí se desprenden espontáneamente las siguientes conclusiones, que forman el resultado de la autocrítica histórica respecto al sujeto de la teoría hilomórfica. La tradición unánime aristotélico-escolástica, anterior al siglo XVIII, asignaba como sujeto de la teoría hilomórfica el "cuerpo sensible macroscópico", sencillamente el "cuerpo". El "cuerpo" natural, se entiende. Esta asignación no tenía una significación accidental. El "cuerpo" era el sujeto esencial de la teoría, es decir, el hilomorfismo era esencialmente "corporal" y pretendía esencialmente dar razón de la naturaleza de los "cuerpos" (macroscópicos). En último término, esta posición estaba fundada en que admitían una diferencia radical e irreductible entre "cuerpo natural macroscópico" y "átomo", o sea en la idea de que sólo el cuerpo macroscópico es "cuerpo", mientras los "átomos" —reales o hipotéticos, descritos con estas o aquellas características—no son más que principios y causas del "cuerpo".

La idea fundamental de esta diferencia esencial entre "cuerpo" y "átomo", lejos de tender a desaparecer o debilitarse, se ve confirmada y ahondada en su sentido inicial por los nuevos datos teóricos y experimentales a medida que las concepciones atómicas se desarrollan y profundizan más y más. El "átomo", según se ha visto, ya no es un cuerpo ni siquiera aparentemente. Hasta la extensión propia del cuerpo se le discute. Será, pues, lo que sea: un ser, una substancia; si se quiere, un

---

[58] El texto original de esta última frase dice así: "Vielmehr wird jede Eigenschaft zum Zwecke der διάνοια analisiert." La διάνοια, que hemos traducido simplemente por "comprender", alude, según la intención del autor, al segundo de los cuatro conocimientos, descritos por Platón en orden de perfección (ἐπιστήμη, διάνοια, πίστις, εἰκασία), y que él mismo ha expuesto en esa conferencia un poco antes (*ibid.*, p. 29). Así, pues, la διάνοια se opone a la ἐπιστήμη o conocimiento de primera especie, y significa "inteligencia" (Einsicht), "comprensión" por reflexión e inferencia sobre ciertos datos e indicios. Excluye, pues, el contacto inmediato y esencial, plenamente realístico de la ἐπιστήμη.

ser corporal y una substancia corporal; pero nunca un "cuerpo", análogamente—repetimos—a como la materia prima o la forma substancial no son cuerpos, aunque sean substancias corporales.

A partir del siglo XVIII, pero, sobre todo, en el XIX con el neo-escolasticismo, los hilomorfistas comienzan a abandonar el "sujeto-cuerpo" por el "sujeto-átomo". Este abandono se consuma plenamente en la actualidad del siglo XX. Se lo valora como un cambio sin trascendencia. Se quiere suponer que los "átomos" son tan "cuerpos" como los cuerpos naturales macroscópicos, o mejor, que ellos son los únicos cuerpos, ya que sólo en ellos se realiza la unidad substancial. Esta suposición—cuando tiene algo de refleja—pretende fundarse en el hecho mismo de considerar a los "átomos" como substancias dotadas de extensión, olvidando, entre otras cosas, que la materia prima aun dotada de extensión no se la cree un cuerpo.

Sucede, por tanto, que el hilomorfismo deja en realidad de ser propia e indiscutidamente hilomorfismo "corporal" para convertirse pura y simplemente en hilomorfismo "atómico" o en "atomismo hilomórfico". De ordinario no se lo formula directamente, asignándole expresamente como sujeto tal o cual clase de "átomos" en particular; por ejemplo, las moléculas, los átomos químicos, los electrones, los protones, etc. Más bien se tiende a dejar imprecisa la designación del sujeto, aunque excluyendo luego más o menos explícitamente los cuerpos naturales macroscópicos. Sólo se precisa ulteriormente—si ésto es en realidad precisar—que el sujeto hilomórfico es el cuerpo, que *sea* verdaderamente "unum per se".

Queda sin determinar cuáles son las categorías específicas del verdaderamente "unum per se" relativo a los cuerpos. ¿Basta o no basta la continuidad? ¿Se requiere necesariamente, etc? Tampoco se señala, al menos concreta y designativamente, dónde se dan esos cuerpos verdaderamente "unum per se". En fin, se supone que se dan. Se supone nada más, puesto que, más o menos explícitamente, se admite como excluídos de esa categoría a los cuerpos macroscópicos y de experiencia inmediata. Suponemos, repito, que se dan. En realidad no sabemos siquiera que se den. Y ésto no tiene significación idealista. Tampoco niega la substancialidad de los cuerpos. Significa únicamente que, *al excluir y en cuanto se excluye de la categoría* de substancias corporales verdaderamente unas y tales a los cuerpos naturales macroscópicos, la existencia misma de tales substancias se hace problemática y es una suposición.

Así, pues, la fórmula efectiva de la teoría debería redactarse hoy en estos términos, un poco crudos, pero exactos. *En el mundo corpóreo las substancias verdaderamente unas, que no sabemos ni tenemos criterio*

*determinado para saber cuáles son, pero suponemos que se dan, están compuestas esencialmente de materia prima y forma substancial.*

Es inútil querer disimular o empeñarse en desconocer la mutación evolutiva tan fundamental de ambas posiciones—la clásica y la moderna—respecto al sujeto hilomórfico. Un hecho resulta evidente. La teoría hilomórfica—para sobrevivir—se ha visto forzada a cambiar esencialmente de sujeto o a dejarlo en una imprecisión tal que equivale a ignorarlo. La teoría hilomorfista es hoy una *proposición sin sujeto* y, en todo caso, sin *su* sujeto. Por paradójico que parezca, lo único que el hilomorfista moderno sabe y confiesa más unánime y determinadamente del sujeto de su teoría es que no es el que era. En cambio, no sabe positivamente cuál es o no sabe ni puede determinarlo en coherencia y conformidad con el que era antes.

Indudablemente, este primer resultado de la autocrítica histórica del hilomorfismo es gravísimo. No es nuestro propósito comentarlo ahora. Quede ahí de momento con su propia e insobornable evidencia.

JAIME ECHARRI, S. I.

Oña (Burgos).

# ¿RESPONDE LA FILOSOFIA CATOLICA A LAS EXIGENCIAS DEL HOMBRE MODERNO?

La llegada de nuestro siglo a su punto medio nos indujo, desde hace algún tiempo, a reflexionar sobre los movimientos de opinión del mundo sabio desde fines de la pasada centuria hasta los días en que vivimos de la nuestra.

El resultado, consolador en su orientación general, es éste: fuera del sector infrahumano y satánico que tiraniza el pensamiento en las tinieblas de tras el "telón de acero", en las naciones de Occidente es un hecho claro que aquel furioso rugir sectario del racionalismo filosófico y del materialismo científico de principios de siglo ha ido atenuando de manera extremada su ronco son de guerra; y el oleaje que hace cincuenta años batía con golpe amenazador la roca de la verdad católica, poco a poco, cansado de estrellarse estérilmente, se ha ido extinguiendo.

Ello es un triunfo de la verdad que el catolicismo profesa. Esta, en efecto, se ha mantenido invicta, y el silencio general de sus antiguos contradictores es el más elocuente testimonio de la propia derrota, sólo superado por las abiertas declaraciones de los que, batallando antes en la filas enemigas científicas o filosóficas, luego, guiados por el afán de hallar la verdad, abandonaron la doctrina racionalista o materialista para hacerse discípulos fieles y humildes de la Iglesia.

El dramático proceso terminado en este desenlace consolador lo expusimos sucintamente en otra ocasión [1]. Ahora nos proponemos examinar otro aspecto del mismo asunto, con el que nos hace enfrentarnos también la observación imparcial de los hechos.

Planteado en términos precisos, lo formulamos así: El hombre moderno, actual, como pensador tiene sus problemas, sus necesidades, sus exigencias. La filosofía católica, ¿responde, satisface a ellas?

[1] Cf. *Materia y Espíritu. Balance de medio siglo,* en "Razón y Fe", 144 (1951), 344-360.

## I

Una primera respuesta obvia parece que tiene que ser la afirmativa. Filosofía es noble y esforzado ejercicio del entendimiento en busca de la solución última a las más profundas cuestiones que el hombre puede proponerse en el orden personal, en el social, en el cósmico, en el de la esencia de toda realidad. Navegar por ese mar sin riberas de lo cognoscible, con audacia para abordar lo arduo de los problemas y tino para sortear los escollos del error, eso es filosofar.

A este empeño de valerosa conquista, ¿qué añade la filosofía cuando es "católica" o, su equivalente en nuestro caso, "cristiana"? En dos palabras: la mejor garantía de éxito en la empresa de buscar la verdad. Sobre la peligrosa ruta—continuemos la alegoría—, sembrada de escollos y simas de error, que el filósofo cristiano recorre sin más recursos que los de la razón, baja del elevado cielo de la revelación un rayo de luz que unas veces señala los más siniestros abismos de la falsedad, que la inteligencia deberá, con sus propios medios, reconocer y evitar; otras descubre lejanos horizontes que la razón hubiera creído inaccesibles a sus solas fuerzas, mas sobre los que, una vez entrevistos, podrá llegar a extender su dominio. Como norma negativa actúa la revelación en el primer caso; como auxiliar y estímulo positivo, en el segundo. En ninguna viene a suplantar a la razón; en ninguno a ofrecerle principios o asertos sobre que ella levante construcciones ideológicas basadas en testimonio ajeno, ni siquiera en el divino [2].

Así, la filosofía católica, favorecida al mismo tiempo que respetada en la asecución de la verdad, como ninguna otra especulación racional lo está, por fuerza deberá satisfacer las exigencias del hombre moderno, ávido de verdad no menos que el antiguo.

Nada extraño, por tanto, que, incrementada con el avanzar del siglo

---

[2] Con lo dicho es claro que disentimos de la opinión sostenida en sus últimos trabajos por M. de Wulf, acerca de la "filosofía cristiana". Entre los muchos con quienes coincidimos en este punto, lo mismo que en el de "filosofía escolástica" (en el que igualmente discrepamos de la última opinión de M. de Wulf y en parte también de la de E. Gilson), nos place mencionar al R. P. Ismael Quiles, S. J., que recientemente ha tocado estos temas en el luminoso y documentado estudio *Para una demarcación doctrinal de la filosofía escolástica*, en "Ciencia y Fe" (S. Miguel, Buenos Aires), 7 (1951), n.° 25,7-36.

Esta "filosofía cristiana" es para nosotros la designada en la Enciclica *Humani Generis* con las expresiones: "sana illa philosophia [...], quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum"; "philosophia in Ecclesia agnita et recepta". Cf. n.° 29 de la edic. de la Encíclica en PENSAMIENTO, 7 (1951), 459-473.

la difusión del pensamiento católico, haya crecido prodigiosamente también su aceptación y su influjo. Este era casi nulo en el primer Congreso Internacional de Filosofía, París, 1900; en el X, Amsterdam, 1948, casi abrumador. Crece asimismo el número de los que, atraídos por la verdad de la filosofía cristiana, pasan de las filas de la heterodoxia a profesarse fieles discípulos y defensores valerosos de la filosofía cristiana. Reciente está la pública prueba de sumisión, dada en la independiente y cosmopolita revista *Giornale di Metafisica*, a las enseñanzas de la *Humani Generis* [3].

Más cercanas aún están las páginas de la vida del profesor señor García Morente, con datos tan reveladores como el del encuentro de su inteligencia con la clásica, y casi trivial para el filósofo cristiano, "analogía del ente", que baña de luz aquella mente hasta entonces kantiana y la "embarga de gozo" ante una de las más descarnadas especulaciones de la abstracción metafísica [4].

Pruebas inequívocas son éstas de que la filosofía cristiana debe de ser apta para satisfacer las ansias de verdad del pensador de nuestros días. Mas no es preciso limitarse a ellas, que, por venir de quienes rindieron a la verdad cristiana, además de la inteligencia, el corazón, pudieran pretenderse nacidas, más que de la convicción racional, del calor del sentimiento.

Bueno será, por tanto, oir también a otros testigos.

De mayor excepción lo serán, sin duda, los investigadores y especialistas del racionalismo heterodoxo, y más si pertenecen al período crudamente sectario de fines de siglo.

Desde ese ambiente alemán escribía, en 1890, el profesor de la Universidad de Cottinga, Rodolfo von Ihering, al frente de la segunda edición (p. 161) de su obra *Der Zweck im Recht*: "Se me ha acusado con razón, y la misma acusación puede hacerse con derecho a los filósofos modernos y a los teólogos protestantes en general, de ignorar los vigorosos pensamiento de Tomás de Aquino. Cuando yo he llegado a conocer esta poderosa inteligencia, me he preguntado con sorpresa cómo es posible que verdades como las que él ha expuesto hayan podido caer jamás entre nosotros en olvido tan completo. ¡Qué de errores se hubieran evitado de haber guardado fielmente sus doctrinas! Por mi parte, de haberlas conocido un poco antes, creo que no hubiera escrito mi libro,

---

[3] *Giornale di Metafisica* (Génova), 6 (1951), 1-15. Las palabras textuales las citamos en otra ocasión en PENSAMIENTO, 7 (1951), 605.

[4] IRIARTE, M. DE, S. J.: *El Profesor García Morente, Sacerdote*. Madrid, Espasa-Calpe, 1951, p. 124.

puesto que las ideas fundamentales que había de publicar estaban ya expresadas con una claridad perfecta y admirable fecundidad de concepción en este gran pensador."

Del ambiente racionalista holandés, más de una vez más hostil aún al pensamiento católico que el alemán, llegaban por la mismo fecha estas afirmaciones del profesor Van der Vlugt: "¡Qué sorpresa para los que nunca conocieron a Santo Tomás si no es por las relaciones falseadas de otros, si llega el día feliz en que puedan encontrarse en contacto inmediato con su pensamiento leyendo directamente sus obras!... Un hombre como éste no pertenece a una generación; pertenece a todos los siglos. ¡Gloria a este pensador! ¡Gloria a su obra!" [5].

La filosofía de Santo Tomás, la filosofía católica queda ahí reconocida por compententísimos jueces, bien poco sospechosos de parcialidad, como admirable por su valor intrínseco, de suma actualidad en el siglo XIX, como patrimonio del que habrán de enriquecerse "todos los siglos".

¿Será necesario insistir más?

* * *

Es, sin embargo, un hecho que en nuestros días, de 1945 acá, entre las generosas huestes intelectuales de nuestro campo católico se advierten ciertos núcleos acosados por extraño desasosiego e inquietud con respecto a la actualidad de esta nuestra filosofía. Al mirar a la verdad racional católica les parece encontrarla aislada del mundo, sin contacto con el pensamiento moderno, recelosa en dar acogida a las nuevas concepciones de las ciencias; en una palabra, tal que, sin una transformación profunda, no podrá satisfacer las exigencias intelectuales del hombre moderno, al que está destinada a alimentar y nutrir, no menos que al antiguo o al medieval. El pan de la verdad lo encuentran deficiente o insípido, al menos para nuestra generación, tal como la filosofía católica lo ofrece; por eso van a pedir a otras puertas. Hasta para la elaboración humana de la verdad revelada, para lograr una concepción teológica católica al día, se ha recurrido a los criterios y orientaciones del existencialismo... [6].

¿Cómo explicar el hecho? ¿Falla la filosofía católica o fallan sus nuevos intérpretes? No es precisa una larga observación de los hechos para

---

[5] *Philosophisches Jahrbuch*, III (1890), 133.

[6] Cf. DELFAAUW, B,.: *L'Enciclique Humani Generis et la Philosophie* en Tijd (Amsterdam), a quien citamos más detalladamente en PENSAMIENTO, 7 (1951), 610.

dar con la clave. Afán de novedad y desconocimiento de esa filosofía, así desestimada, bastarían para explicar el hecho. Con supremo conocimiento de la realidad, añade el primer Custodio de la verdad en la tierra otro factor, si bien en él no insistiremos por no ser necesario en nuestra exposición: temor de ser tenidos por ignorantes de los progresos de la ciencia [7].

Demostrar la realidad del "afán de novedad" en nuestros días es tópico superfluo. En el criterio del siglo del vanguardismo, la nota de antigüedad es un título de inadaptación y descrédito. Eso aun en lo más exterior y accidental al hombre. ¿Qué no será en lo que toca a su intimidad?

¿Qué pudo alcanzar el hombre antiguo de los secretos problemas de la mente, de la exigencia afectiva y vital del moderno, de cuya satisfacción la realidad filosófica es inseparable? Justo es, pues, decidirse a transformar la vieja filosofía católica o, más sencillamente, a sustituirla por una genuina filosofía moderna, capaz de remediar los males y las angustias del hombre actual. Consecuencia obvia de esto es descuidar la filosofía católica hasta acabar por ignorarla.

Y lo que así sucede a los que no piensan, el gran mundo del siglo, puede contagiar también a los que deben pensar.

Tal impresión de desconocimiento y de ligereza es la que justamente producen actitudes como la vista no hace mucho en un articulista que, al reflexionar sobre la filosofía católica en la segunda mitad del siglo XIX, no distinguía otros representantes sobresalientes de la misma que a Bolzano en Alemania, Rosmini y Gioberti en Italia, Gratry en Francia y el sacerdote, también como todos los anteriores, Brentano en Austria. Y a esa observación sigue en el aludido autor la apóstrofe patética, mezcla de admiración a la grandeza y seguridad conservadora de esa filosofía y de agria queja, porque, prohibiendo el tóxico, no ofrece manjar que nutra y satisfaga las ansias del moderno.

Es para examinarse la observación y su repercusión sentimental.

¿Qué estima, en efecto, podrá tener de la vitalidad y los valores del pensamiento filosófico católico de la segunda mitad del pasado siglo quien tenga de él el conocimiento que esas líneas revelan? ¿Representativos de relieve de la filosofía católica, como para formar contraste con el movimiento positivista que entonces nace pujante, Bolzano, cuyas ideas filosóficas no rompen el cerco de Bohemia donde enseña, hasta que, muchos años después, Husserl, reconociendo su valor, contribuye a

[7] Cf. la misma Encíclica. edic. PENSAMIENTO, 7 (1951), 459-474; ns. 8, 10.

su difusión; Gioberti, defensor de los errores ontologistas que le llevan al panteísmo y a que sus ideas fuesen condenadas por la Iglesia; Rosmini, digno por tantos títulos de estima y respeto, pero que sembró sus obras de errores, que también la autoridad suprema del Santo Oficio hubo de proscribir; Gratry, de potencia y valor, mas no seguro en todas sus ideas; Brentano, en fin, que cooperó, es verdad, a dar a conocer algunas verdades tradicionales espiritualistas, purificando así de materialismo e idealismo la atmósfera del centro de Europa, pero cuyas tesis filosóficas verdaderas no son sino la escasa mercancía salvada, por dicha, del naufragio espantoso de su apostasía del sacerdocio y del catolicismo?

Por mucha virtualidad interna que se quiera reconocer a una filosofía católica como la de tales autores, no es extraño que se eche de menos en ella médula nutritiva que baste a regenerar la anémica mentalidad del hombre moderno.

Extraño desconocimiento, al mismo tiempo, de lo que la filosofía católica era en esos mismos días, con no merecer éstos el título de época de esplendor de la misma, sino de tentativas y esfuerzos de restauración no más.

Y no es que el hecho fuese algo misterioso o arcano.

El culto redactor de la *Revue Philosophique de France et de l'Etranjer* M. Picavet, que no pertenecía, ciertamente, a las filas católicas, llamaba vivamente la atención de los intelectuales y aun de los políticos, con sus artículos de 1892, 1893 y 1896, sobre el movimiento filosófico de "los católicos—dice textualmente—, unidos por el tomismo, que tienden a completar con una amplia información científica", a los que reconoce muy eficaz influjo en Bélgica, con representantes en América y en Alemania, difusión cada vez mayor de sus ideas en Francia, en Holanda, en Suiza [8]. En el primer Congreso Internacional de Filosofía, París, 1900, él mismo se encarga de ser el cronista, digámoslo así, del movimiento de la filosofía católica en el mundo.

Pero mucho más significativo aún y más informativo a la vez es el hecho de que, a principios de siglo, el centro de estudios superiores más afamado de los Estados Unidos, la Universidad de Columbia (Nueva York), a pesar del desconocimiento y oposición a la filosofía católica entonces imperantes en Norteamérica, editase una obra dedicada al estudio de *El renacimiento de la filosofía escolástica en el siglo XIX*, cuyas 88 últimas páginas están ocupadas por una perfecta bibliografía de

[8] *Le Néo-Tomisme et le Scolastique*, en Revue philosophique (París), 41 (1896), 77-78.

centenares de estudios de AA. escolásticos, en su inmensa mayoría de la segunda mitad del siglo XIX. De entre el sinnúmero de apellidos allí consignados, baste citar, como indicio del valor de aquella producción, los de Cornoldi, Zeferino González, Taparelli, Cathrein, Mercier, Urráburu, Pesch Tilm, Delmas, Piccirelli, en fin, el eminente Kleutgen, "el príncipe de los filósofos" de entonces, como le llamó León XIII al saber su muerte, y entre todos éstos, la figura augusta del moderno restaurador de la filosofía de la Iglesia, el mismo inmortal León XIII, con su encíclica *Aeterni Patris* y con su lema fecundo y renovador: *Vetera novis augere*, conservar lo bueno del pasado y enriquecerlo con las nuevas adquisiciones de la verdadera ciencia.

Otro testimonio todavía. Es de la misma época y de uno de los hombres de ciencia de entonces más francamente adversos a la Iglesia católica. El biólogo, evolucionista militante y hombre de acción inglés Th. H. Huxley, empeñado años enteros en luchar contra el catolicismo en nombre de las ciencias, al reflexionar sobre la orientación filosófica más tenazmente adherida a las enseñanzas católicas, la "escolástica" medieval y su heredera la "neoescolástica" del siglo XIX, escribía así:

"En ninguna parte del mundo había llegado a formarse en aquellos tiempos [siglo XIII] una enciclopedia del saber en los tres órdenes [teológico, filosófico y científico-experimental] como la que pudo hallarse en estas obras [de los autores escolásticos]. La filosofía escolástica constituye un monumento prodigioso de paciencia y de genio, en donde el espíritu humano emprendió la construcción de una teoría del universo lógicamente deducida, poniendo a contribución todos los materiales de que entonces podía disponer."

"Y esta teoría—continúa Huxley—no ha muerto ni está enterrada, como equivocadamente muchos han supuesto. Muy al contrario, existe hoy gran número de estudiosos, de cultura y ciencia más que ordinarias y, con frecuencia, de un poder y vigor de inteligencia nada comunes, que buscan en esta teoría la mejor explicación de las cosas que hasta aquí se haya dado en toda la historia del pensamiento humano. Y lo que es aún más de notar, estos hombres, pensando según las ideas escolásticas, hablan, sin embargo, el lenguaje de la filosofía moderna" [8].

Ya se ve; para mentalidad tan adversa al pensamiento católico, como demostró claramente Husley serlo la suya, la filosofía escolástica, es decir, lo más típico y genuino de la filosofía católica, es, aun en su deficiente

[9] *Animal Automatism and other essays*. (Ed. *Selected Works*. New York, Alden, 1886), p. [233], 41.

situación de 1880 (¡y más, tal como podría parecer vista desde la anglicana Inglaterra!), una filosofía de plena actualidad, atenta a los problemas actuales que preocupan al hombre, a tono con las exigencias contemporáneas en el modo de tratarlos, y que hasta "habla el lenguaje de la filosofía moderna".

Si las cosas son así, aun para los ajenos y enemigos que las conocen sólo muy fragmentariamente y con mentalidad cargada de prejuicios, ¿será excusable el menosprecio de los propios?

Hoy, además, las cosas no están como en 1880 ó 1890. Aquello era el renacer. En nuestros días aquel germen muestra los frutos de su vitalidad en revistas de investigación, facultades y centros superiores de estudios filosóficos, cuya influyente actividad se multiplica y perfecciona en reuniones de estudio nacionales e internacionales, y consolida su consistencia con las asociaciones filosóficas establecidas en numerosas naciones y agrupadas en la Confederación Internacional de Sociedades Católicas de Filosofía.

Es claro, por todo esto, que la filosofía católica es una realidad actual y que debe de responder a las exigencias del hombre moderno no menos que respondió a las del antiguo.

Así debe ser. Así tiene que ser.

Demos el segundo paso: ¿Así es?

## II

Los hechos son los llamados a dar la respuesta. Examinémoslos.

Para ello nada mejor que escoger uno válido por todos, el más sobresaliente y llamativo de la actualidad.

¿Qué novedad de hoy tan actual como el celebrado existencialismo? ¿Qué filosofía aspira a encarnar como ésta el trance angustiado del hombre víctima de dos guerras mundiales? En su comparación no es moderno ni el mismo evolucionismo monista, también de moda, pero que en realidad es remedo, más o menos modificado, del hegelianismo de hace ya más de un siglo.

Objeto del existencialismo es filosofar sobre la angustia interior, inherente a la existencia del hombre: análisis y descripción de los fenómenos que esa angustia incluye, solución para superarla y liberarse de ella.

De dos etapas habrá de constar su proceso para constituirse en filosofía. La analítica y la que pudiéramos llamar sistemático-liberadora. La

primera, dedicada a observar con examen pormenorizador las circunstancias que circuyen y caracterizan la contingencia, la nada, la angustia enraizada en el existir concreto del hombre. Y tras el proceso triturador y vecino en su límite a la desesperación nihilista, será preciso un gigantesco esfuerzo liberador con que el hombre salva el foso de la aniquilación al que vida y muerte parecen abocarle, y alcance de nuevo la existencia gozosa, sin límite, la vida, la vida verdadera e ilimitada.

El existencialismo se ha ocupado hasta ahora de la primera parte de su tarea. La ha realizado con toda minuciosidad y éxito en riqueza estadística de detalles. No requería esto gran esfuerzo filosófico. Con el inventario de las contingencias de la experiencia moderna cotidiana queda el retablo de la analítica existencial poblado de trazos sombríos y desconsoladores. Tal vez ahí esté su mérito. El sí se lo apropia como exclusivo y hasta reprocha al pensamiento filosófico católico, racional y metafísico tan sólo, el haber descuidado en su especulación aspecto tan impresionante como éste de la vida humana.

Es verdad que el hombre moderno ha sabido afinar su vista para observar. Acaso pudiera también pensarse que la modernidad de las penalidades del espíritu, ocultas a la mirada superficial por el atuendo brillante del *confort*, sea también una adquisición de la nueva analítica que el hombre antiguo desconoció. Ha habido no hace mucho quien hizo el parangón. Su resultado es éste: "Las limitaciones del hombre y los seres contingentes las conocieron profundamente, intensamente las experimentaron y bellamente las expresaron los autores de los Libros Sagrados, los Padres de la Iglesia, los Santos Doctores y otros muchos escritores cristianos; y en esto no parece que haya que atribuir cosa de importancia a la aportación de la filosofía existencialista" [10]. ¿Quién medianamente versado en la lectura de los autores ahí designados se atreverá a dudarlo? Y aun para acertar a ver los dolores del espíritu, a través de la malla del confort más refinado, no era preciso invocar a escritores tan opulentos en saber y en delicias como Salomón o de inspiración tan seria y preocupada por la deleznable contingencia de la vida como el autor del libro del Eclesiastés; bastaba consultar a Cicerón, que los vió pender del artesonado del palacio del viejo tirano de Siracusa, Dionisio, o a Horacio, que sorprendió a las preocupaciones montando a la grupa del soberbio caballo del gran señor, y subiendo a bordo si éste embarcaba en viaje de placer.

---

[10] CUESTA, SALVADOR, S. J.: *Ontologia* (Bibl. Comillensis) Comillas, Univ. Pont., 1949, th. XXII, pp. 209-217.

No seamos, sin embargo, incomprensivos o apasionados con nuestros coetáneos. Reconozcamos que el escalpelo del análisis actual encuentra en su disección más fibras doloridas en el psiquismo del hombre de hoy que tejidos y células dañadas descubre la medicina histórica al examinar el organismo enfermo del hombre de ayer.

Con esto, sin embargo, ni moderna ni antigua filosofía tenemos aún. Estamos simplemente en el terreno de la historia clínica; estadio previo y bien anterior al filosófico. Es, si se quiere, el acarreo de materiales —harto endebles, por cierto—para alzar luego la construcción. El foso sí está abierto. Pero ¿es zanja que deja ver en el fondo la roca viva sobre que edificar? Esta pregunta nos introduce en el examen de la segunda parte de la tarea existencialista, en la liberadora. ¿Qué ha realizado de ella?

* * *

Respóndanos un típico representante del psiquismo filosófico de esta generación, culto y moderado: el profesor de la Sorbonne y miembro del Comité directivo de la *Revue de Metaphysique et Moral,* el francés eslavo Wladimiro Jankélévitch.

Jankélévitch tiene diversas ventajas para ser preferido a otros partidarios del trágico existencialismo ateo. Por su profesión es hombre de estudio, no dramaturgo o escritor sólo para el gran público. Su actividad literaria, empleada en gran parte en traducciones, manifiesta su amplia cultura. Por temperamento parece mesurado: no hiende el aire con los bramidos blasfemos, impúdicos y teatrales de un Sartre; al contrario, se revela correcto en sus maneras; piensa y escribe sobre un fondo de natural finura y delicadeza, que se trasluce aún en la flúida gracia de su estilo, aunque empapado todo él de sinsabor y desilusión.

Así pensaba al declinar el verano de 1950, cuando componía su extenso artículo titulado *Decadencia,* el primero de los que aparecían en el número del cuarto trimestre de la *Revue de Metaphysique et Moral* al expirar el medio siglo:

"Toda decadencia es relativamente afirmativa en cada uno de sus momentos... Dos lecturas diversas de un mismo texto, la una pesimista y la otra optimista, aparecerán alternativamente como justificadas según que descifremos el no existir del ser o el existir del no ser. Cierto, la salud y la dicha son estados lábiles que no presagian nada bueno; cierto, el buen tiempo es de mal augurio, y este hermoso estío es mi preocupación, porque sobre él flota ya la angustia del otoño; cierto, el éxito y la prosperidad tienen razón de sentirse defectuosos, porque mientras

el hombre llega a la cumbre de la pendiente, las cosas no pueden sino empeorar. Desde el momento en que la victoria nos sonríe es hora de temblar. ¡Desventura o felicidad!, porque la suerte va al azar... hasta la voltereta final. Y el triunfador triunfar con moderación para reservarse un corto margen de esperanza y no gastar todo su crédito de posibilidades. El momento en que se está para perderlo todo y no ganar nada, este momento da un poco de vértigo, y el hombre amado de los dioses [el afortunado] lo retrasa con pequeñez de corazón... Pero la eternidad de la naturaleza y el infinito resurgir de las primaveras nos dan también y justamente el derecho contrario: el de tomar, como en las Bienaventuranzas, la antítesis de las paradojas nihilistas afirmando sus correlatos, ¡Felices los enfermos, porque ellos disfrutarán de salud! ¡Felices los hombres faltos de felicidad, porque ellos alcanzarán la felicidad!; o trasponiendo nuestras primeras proposiciones: el fracaso es un momento pasajero que no presagia más que éxitos; el fracaso es un feliz resultado, y éste de los de aquí abajo. La dicha acarrea desdicha, pero la desdicha trae la felicidad. A la mala conciencia de la dicha sucede la buena conciencia de la desgracia; al insomnio del rico, al terror supersticioso de tentar al destino descubriendo su secreto envidioso, sucede de nuevo la confianza; la confianza regenera como la naturaleza en la primavera. La eternidad de la naturaleza es, pues, dos veces afirmativa; desde luego porque la positividad de lo negativo es tan justificada como la negatividad de lo positivo, además porque la alternancia ilimitada de estas decadencias y de estas ascensiones representa por sí misma un hecho positivo, el hecho de la síntesis eterna. Frente a las dos tautologías del sentido común—dichosa la felicidad porque es feliz, desdichada la desdicha porque es desdicha—, la naturaleza justifica igualmente las dos previsiones inversas, los dos logos de la quietud y de la esperanza, los dos quiasmas paradójicos: desventura de la dicha porque anuncia la desventura, dichosa la desventura porque anuncia la felicidad. Pero esto sólo es verdadero en la naturaleza con sus cuatro estaciones. A la alternancia eterna, jamás desesperante, jamás plenamente consoladora, sencillamente seria, es decir, término medio entre dos extremos, la persona humana opone el misterio impenetrable de la muerte. Ahí está una preocupación que no es, como las nubes de verano, una preocupación simplemente pasajera, una relación al orden de la intermediación natural y una regulación compensadora de dos extremos: es una preocupación metafísica. Nada hay definitivo aquí abajo sino la muerte de alguno, nada es irremediable sino la aniquilación del insustituible [por otro igual a él], sea cual sea la tentativa del pancosmismo por naturalizar

la muerte de la mónada, reduciéndola a una metamorfosis. La desaparición incomprensible de la ipseidad desafía, por su absurdidad opaca la continuación del existente...

"Por la embriaguez de la primavera, la naturaleza sugiere al hombre un presentimiento metempírico de lo que podría ser su suerte si él no fuese criatura; durante estas divinas semanas la renovación parece realizar para nosotros el milagro de la resurrección; dicho de otro modo, esa imposibilidad de la eterna juventud que, continuando el apogeo e identificando las dos contradictorias del instante y el intervalo, realiza en vez de nosotros nuestra vocación metempírica. De ahí la loca esperanza, de ahí la potente exaltación, el asombro gozoso y siempre renovado que el enajenamiento de la primavera cada año nos trae. La decadencia es el misterio del hombre que envejece, unido con el misterio primaveral. Nuestra preocupación da un sentido al otoño y cree reconocerse a sí misma en el declinar de las civilizaciones. Pero de nuevo el vino de la primavera hace renacer la esperanza: el hombre encarna en Eros, el dios siempre joven y el demonio de la inmortalización que no es, pero que podría ser; el hombre, enloquecido por esa imposible posibilidad del presente eterno, otra vez aprende a cantar al escuchar el ruido profético de las hojas y de las fuentes" [11].

Tal es la solución fatídica que ofrece al problema de la existencia humana, como la última novedad de estos días, un existencialista... moderado.

Las ansias interiores, la voz sonora y armoniosa de la naturaleza en su arrullo ondulante de otoño y primavera, el eco—aunque desfigurado— de las palabras celestes del sermón del monte..., todo pasa en avance sutil y alado ante la mente sensible y cultivada del hombre moderno; pero en vano, estérilmente, para disiparse en el vacío y perderse en la oscuridad, como los vistosos cuadros de la pantalla cinematográfica desaparecen en un instante enroscados en espirales de celuloide.

Actitud empirista o fenomenológica pudiéramos llamar a ésta, y, además, poética y trágica. Empirista o fenomenológica, porque su examen no pasa más allá de la observación y descripción de los hechos sucesivos, desmenuzados hasta sus últimos elementos por el placer de recomponerlos luego, discriminados primero hasta sus más tenues filamentos, que volver luego a trenzar, iluminado cada hecho por cada uno de los puntos de vista desde los que el ojo puede alcanzarlo, con mil destellos

---

[11] *La Décadence*, en Revue de Métaphysique et de Morale (París), 55 (1950), 337-369. Lo citado es de las pp. 366-369.

de ingenio que le dan brillantez y diafanidad y parecen atravesarlo de parte a parte. Analogías de otros hechos sin cuento de la naturaleza, de la historia, parecen tejer una veste espléndida de erudición, de cultura, de sugerente y sutil ingeniosidad a los hechos analizados. Mas nada que haga descender del efecto a su causa o a su razón de ser. Todo queda suspenso en el vacío. Por eso la bella fantasía literaria que va dando esplendor a la exposición, apenas roza la realidad se convierte en trágica catástrofe.

Efectivamente, de una visión tal de las cosas, a las que se vacía de su substancia para reducirlas a lo que dé su espejismo aparente y fugaz, ¿qué conclusiones podrán derivarse para responder al enigma que la angustia existencial presenta al entendimiento, para remediar el desgarramiento que causa en todo el ser? ¿Qué filosofía podrá cimentarse sobre tal fragilidad? Ninguna; como no sea la de aquellos antiguos libertinos: "Comamos y bebamos, que mañana moriremos." Desolación filosófica y desolación humana.

Auténtica "filosofía del desastre", como con suprema autoridad y acierto se la calificó.

* * *

El deseo de resolver con más acierto el problema *moderno* mediante el mismo *método moderno*, mantenido dentro de los restringidos límites emotivo-experimentales y fenomenológicos, con la confianza de que aplicado con más penetración a los hechos observables rindiese más sazonados frutos, dictó a espíritus, sin duda bien intencionados, la idea de un segundo existencialismo, irracionalista también como el primero, pero, por los resultados que prometía, católico.

Leamos textualmente al dramaturgo y escritor y disertante sobre temas filosóficos, Gabriel Marcel:

"Sartre—escribe Marcel en la exposición a que aludimos [12]—pone como principio que los valores sólo pueden ser voluntariamente escogidos. Rehusa reconocerles cualquier trascendencia. Pero se enreda, al mismo tiempo, en dificultades inextricables y, sin duda, que principalmente en este punto es en el que entra en conflicto [entre otros filósofos] conmigo mismo, bien entendido."

---

[12] Aunque breve, por su síntesis y por ser varios años posterior al *Homo viator*, obra capital de Marcel sobre la esperanza, es buena fuente de información, MARCEL, GABRIEL: *Situaçao da Filosofia em França*, en Revista Portuguesa de Filosofía (Braga), 3 (1947), 73-75. Adviértase que el contenido del artículo es mucho más concreto de lo que anuncia su título. A posteriores escritos de Marcel aludiremos más adelante.

Según esto, observemos que Marcel sostiene que los valores son trascendentes y confiará en fundamentar esa trascendencia con su método existencial. En efecto, nos va a decir cómo:

"A mi ver—continúa—el problema fundamental es tal vez saber cómo se podrá reconocer una cierta trascendencia a los valores sin que éstos se conviertan por eso en simples objetos de pensamiento localizados en cualquier firmamento artificial."

Palabras son éstas—advirtamos—de significación un tanto equívocas. Las que siguen continuarán ilustrándonos sobre su pensamiento y y su método para llegar a la trascendencia.

"El modo de realidad irreductible que hay en los valores es lo que el filósofo debe hoy dilucidar y definir. Por lo que a mí se refiere, no creo que esa dilucidación pueda hacerse sin el reconocimiento del misterio humano, que, por lo demás, no puede dejar de ser humano-divino. El término "misterio", por lo demás, se toma aquí en una acepción absolutamente irreductible a los datos de cualquier agnosticismo, porque lo propio de este misterio es ser *esclarecedor,* sin que nunca pueda ser absolutamente *esclarecido.*"

Veamos qué esclarecimiento nos da el análisis de este misterio.

"Mas desde este punto de vista—continúa—el problema puesto por Andrés Malraux [autor a quien se ha referido antes] muda de aspecto. Una realidad interior interviene, en efecto, en la que no tiene cabida un pensamiento como el de Sartre, y esa realidad es la Esperanza. Esta no puede menos de ser desterrada definitivamente de un mundo en que cada libertad es cautiva de sí misma y desconfiada de todas las otras libertades que amenazan reducirla, convertirla en cosa; implica un *nosotros* concreto, que no puede dejar de ser el del amor. Pero el amor y los valores sólo juntos se pueden salvar; una filosofía que niega la realidad de los valores sólo puede ver en el amor una pretensión que confina con la nada.

"De hecho aquí es—en torno a los valores y al amor y, por tanto, a la propia noción de un Dios sujeto, de un Dios encarnado, a lo que el hombre es referido existencialmente—donde se traba el debate fundamental y no en el recinto asfixiante en que existencialistas [ateos] y materialistas se enfrentan, dispuestos a concluir, el día de mañana, cualquier compromiso más o menos bastardo."

El proceso de Marcel hacia la trascendencia ya se ve. El análisis del yo contingente, existencial, le descubre en ese yo una realidad que en el contingente, tal como Sartre lo describe, no se da: la Esperanza. Mas ésta implica el nosotros, que sólo puede darse en el amor. Ahora bien:

si el amor se salva como trascendente, se salvarán igualmente como tales, los valores inseparables de él. Con esto estamos ya en la noción de un Dios trascendente, en comunicación con Dios encarnado. ¿Clave de todo el proceso? La *Esperanza*, que se da en el interior del yo contingente y que no podría darse si el amor no fuese realidad trascendente.

La Esperanza, con su poder exigitivo de la trascendencia, es, pues, la clave. Interpretación optimista. ¡Poder sobrehumano el de la Esperanza!

Mas ¿qué esperanza es ésa?, preguntemos.

También Jankélévitch la vió y la señaló con un nombre: "¡Loca esperanza!"

¿Es loca o no lo es? El hombre embriagado, como decía éste, ante el resurgir primaveral con la esperanza de inmortalizarse, ¿alcanza la realidad o enloquece? ¿Cómo discernirlo? ¿No existen mil esperanzas que quedan sangrientamente frustradas? Preciso será, pues—nos parece—, distinguir entre esperanzas y esperanzas; estudiar sus relaciones con el hombre, de cuyo misterioso interior proceden; y si todas esas actitudes son humanas, no exclusivamente mías o tuyas, sino de todo hombre consciente, fuerza será, para conocerlas y distinguirlas, penetrar en la naturaleza misma del hombre consciente y en la del que, por ser hombre puede llegar y llegará, con el paso de los años, a ser consciente también, ya que siendo tales esperanzas típicas de todo hombre, de lo típico de todo hombre, de su naturaleza, habrán de proceder. El examen, por tanto, de esa naturaleza humana, común a todo hombre, que prescinde de las circunstancias individuales de éste o de aquél para clavar la vista en lo profundo, en lo radical, en lo que da al hombre su consistencia y su ser; este será el examen imprescindible para discernir entre esperanzas y esperanzas. Así, distinguirá las que brotan de veleidades circunstanciales del momento, que bien pueden ser frustrados como mil veces lo son; aquellas otras más profundas y hondamente entrañables, cuya realización parece garantizada por la voz irreprimible de los sentimientos más profundos e íntimos, como la esperanza de la madre en la venturosa juventud de su hijo, al que, sin embargo, la muerte despiadada troncha en flor, como troncha tantas de estas esperanzas la desgracia; y, en fin, aquellas otras, emanadas de fibras todavía más recónditas, más inseparables del ser, de las que constituyen su esencia misma y que, por tanto, habrán de ser infrustrables y absolutas con el grado de realidad absoluta e infrustrable que el ser humano puede entrañar. Preciso es, pues, adentrarse en el examen de la naturaleza de esas esperanzas hasta determinar y distinguir su objetividad y su consistencia.

Y ese examen, ¿qué clase de examen es? ¿Lo ha hecho el existencialismo? No. Al contrario, lo rehusa categóricamente.

Ese examen, en efecto, que avanza paso a paso, palpando y comprobando la solidez y firmeza de cada sillar, de cada palmo del terreno sobre el que ha de levantarse ese santuario y fortaleza que guarde la Esperanza del hombre de los mil riesgos y ataques que le acechan; ese examen es la genuina operación metafísica de la razón humana que investiga las esencias de las cosas, sus naturalezas y sus mutuas relaciones; que de esos datos pasa a hallar las consecuencias con ellos ligadas por la trabazón férrea e inquebrantable de los principios matafísicos, y que así, infaliblemente asesorada, reconoce a la luz de la evidencia racional y afirma categóricamente cuáles son las esperanzas locas y cuáles las que jamás se frustarán.

Aquel tanteo previo es laborioso, es discurrir por galerías subterráneas con la sola claridad intelectual; pero es para la mente humana indispensable e insustituible.

Eliminado esto quedarán perspectivas lisonjeras dibujadas en el horizonte por los efluvios que de esa esperanza emanan, pero sin poderse distinguir, mientras no se aplique severamente el criterio de la razón, si aquella vistosidad halagüeña es realidad o es espejismo.

Actitud, por consiguiente, esta segunda, no expresamente trágica, pero sí virtualmente, por la inconsistencia de su solución a los mismos tremendos problemas ante los que se horrorizaba la anterior.

Acaso el mismo autor de esta segunda posición lo haya advertido, a juzgar por cierta expresión suya reciente, de este mismo año, con la que protesta "contra un existencialismo caricatural que pretende rebajar la esencia y no concederle sino un estatuto subalterno" [13]. Mas esta misma concesión al "esencialismo" que no se ve fácilmente cómo conciliar con la esencia del "existencialismo", ha de ser—según el propio autor a continuación—"en una filosofía que afirma el primado de la subjetividad o, más exactamente, de una intersubjetividad cuyos derechos ha desconocido casi siempre el pensamiento escolástico". Frases son éstas muy escasas, perdidas entre páginas sobre otros asuntos, y en sí mismas muy insuficientes para retractar los errores antiesencialistas y antiintelectualistas proferidos otras veces con tanta crudeza como la de esta expresión: "Nada más falaz que la creencia en el valor de la de-

[13] Cf. *El filósofo ante el mundo de hoy* en Cuadernos Hispanoamericanos (Madrid), núm. 20 (1951), 189-210; la cita en la p. 198. El texto en francés puede verse en *Les Hommes contre l'Humain*. París. La Colombe, 1951, donde Marcel recoge, entre otros escritos suyos, el que citamos; pp. 77-99.

ducción". Si fuese verdad, sin embargo, que su autor les ha querido dar un valor de nueva toma de posición, vendrían a ser una confirmación, aunque demasiado tímida e implícita, de la ineficacia del moderno existencialismo arracional, aunque se dé a sí mismo el nombre de católico, para liberar al hombre moderno de su angustia del vivir.

El existencialismo, aun el que se llama a sí mismo católico, aborrece esa previa actividad abstractiva, llena, para él, de peligrosa irrealidad en su fragmentación; siente horror por esas construcciones ideológicas que, según él, secan el corazón.

Mas, ¿cómo así? ¿No recuerda que el *separar* de la precisión abstractiva es para *reunir*?

¿Y la objeción de secar el afecto?

La respuesta no es difícil. Es que no se repara en la naturaleza de la vida afectiva humana. No recuerda, además—aun teniéndose por conforme con el dogma—, que la consoladora esperanza cristiana, según la divina revelación, descansa como sobre cimiento en una persuasión previa, tan de la razón, que debe llamarse "argumento" con el significado típico de esta palabra, de prueba intelectual convincente [14]. No advierte, en fin, que, según la moderna psicología experimental, sentimientos humanos sin contenido cognoscitivo son sentimientos "sin sentido"; todo lo contrario de lo que la verdadera esperanza tiene que ser.

Convengamos, si se quiere, en que la escueta realidad intelectual e ideológica es seca; pero lo es como la yesca que, en nuestro caso, ceba y enciende la hoguera grandiosa de los afectos de la voluntad. Por eso al convencimiento racional y sólido de la verdad que garantiza al hombre su dicha sin término, seguirá la satisfacción total e íntima; y al derramarse ésta por las fibras todas y médulas del ser, inflamará la sensibilidad y la fantasía, enardecerá el sentimiento y hará resplandecer la inspiración artística, si el individuo es capaz de ella, con luz y colorido que sean traslado de la primavera eterna. Si es rudo el que conoce y espera, gozará del júbilo aunque no lo acierte dignamente a expresar. Si es dialéctico formidable y genuino escolástico, realista aristotélico y sublime platónico, y consumado artista, como nuestro Fray Luis, fundirá en ardiente aspiración celestial las esencias de lo que en su ser intelectivo, afectivo y estético hierven, y seca a su calor la "larga vena" que despedían los ojos "hechos fuente" ante la lobreguez y miseria de lo humano, exclamará, fija la extática mirada en la dicha sin fin:

---

[14] Cf. S. Pablo, *Esp. ad Hebr.* II, 1, según la interpretación común en la Iglesia.

"¿Quién es el que esto mira,
y precia la bajeza de la tierra,
y no gime y suspira
por romper lo que encierra
el alma, y de estos bienes la destierra?

Aquí vive el contento,
aquí reina la paz; aquí. asentado
en rico y alto asiento,
está el amor sagrado
de glorias y deleites rodeado,

Inmensa hermosura
aquí se muestra toda, y resplandece
clarísima luz pura,
que jamás anochece;
eterna primavera aquí florece.

¡Oh. campos verdaderos!
¡Oh, prados con verdad frescos y amenos!
¡Riquísimos mineros!
¡Oh, deleitosos senos!
¡Repuestos valles. de mil bienes llenos!

El existencialismo, al demoler la fábrica que con consistencia racional sostiene esa esperanza, se ha cerrado el paso a aquellos "riquísimos mineros", manantial de la verdadera dicha.

No puede tener otro efecto el rechazar el genuino examen de las esencias universales de las cosas, el desconfiar excesivamente de la abstracción y la deducción, el sostener la conclusión "que puede parecer sorprendente" de que "una ideología, sea la que fuere, está invariablemente vuelta contra la esperanza, aunque en apariencia adopte su lenguaje" [14 bis].

---

14 bis Así Marcel en el último escrito suyo que conocemos: *Structure de l'espérance* (disertación pronunciada el 25 de mayo de 1951 en la Semana de los Intelectuales Católicos, París, 24-31; mayo 1951); en *Espoir humain et Espérance chrétienne*. París. Flore, 47-57; lo citado en la p. 55.

He aquí su texto: "Je tirerai de là cette conclusion qui peut paraître surprenante, qu'une idéologie, quelle qu'elle soit, est invariablement tournée contre l'espérance, même si en apparence elle adopte son langage, car il y a dans toute idéologie quelque chose qui est directement tourné contre l'amour, mais l'amour et l'espérance ne font qu'un."

Esa conclusión de una "metafísica de la esperanza" "que yo no veo cómo podría no ser cristiana, y digamos, si se quiere, católica" (ibíd., p. 54), suscita reflexiones como las siguientes:

La teología católica (el tratado "de las virtudes", p. ej.) es una estricta *ideología*, fruto del raciocinio abstracto de la razón sobre verdades reveladas por Dios. Según esa conclusión, la teología católica, aun cuando hable de la esperanza ("adopte en apariencia su lenguaje"), está contra la esperanza.

Si así, pues, la teología católica no nos garantiza la esperanza de la vida futura feliz, ¿quién nos la asegurará? ¿Acaso la impresión "inter-subjetiva" del existencialismo que se llama católico?

Más incontrastable que la Teología misma es la revelación divina estrictamente tal. Pues bien; ésta por la pluma de San Pablo (Rom. 8, 19-39 y Eph. 3) aduce ar-

La esterilidad del moderno existencialismo en la realización de su anhelo de remediar la angustia vital del hombre es un hecho.

* * *

Pero no es menos digno de atención otro punto de la moderna orientación que consideramos. Es éste la increíble restricción impuesta a las dimensiones de la obra filosófica.

Grave es para el hombre el problema de su "angustia existencial". Pero ¿es el único? ¿No hay otros mil y mil por los que se siente interesado desde que su inteligencia abre los ojos a la luz? Toda la historia de las ideas humanas nos habla, p. ej., de la preocupación Cosmológica de todo pensador. Las innumerables ciencias particulares demuestran que el interés humano encuentra dignos de su atención otros incontables puntos, secundarios en comparación con el de su origen y destino, subordinados próxima o remotamente a él; pero que no son él mismo, y que exigen también explicación última de su razón de ser, de su conexión con otras realidades, del puesto que les corresponde en el universo real; si es que la filosofía, como su naturaleza lo exige, ha de tratar de satisfacer los anhelos de verdad total propios del hombre inteligente.

¿Con qué decoro, preguntémonos, podría figurar la filosofía exis-

---

gumentos y razones ideológicas para que de su consideración brote en el fiel la genuina esperanza cristiana.

¿Se podría afirmar que el mismo Dios, hablando por la pluma inspirada de San Pablo, aunque emplee aparentemente el lenguaje de la esperanza, en realidad se vuelve contra la esperanza?

Dice en la página anterior Marcel que "no ve absolutamente cómo esa metafísica de la esperanza podría no ser cristiana, y digamos, si se quiere, católica", mais à condition bien entendu de prendre ce mot dans son acception universaliste, puisqu'en fait il existe, hélas, un catholicisme anticatholique", l. c., 54.

Estas afirmaciones, expresadas indudablemente de buena fe, pueden ser ocasión de desorientación sobre el significado que pueden tener las palabras "cristiano" o "católico" añadidas a ciertas ideas.

Creemos que para esclarecer este punto será útil a los lectores conocer una reciente manifestación de Su Excelencia Reverendísima el Arzobispo de París, Monseñor Feltin (quien tuvo en la aludida Semana de los Intelectuales Católicos, V-1951, el discurso de clausura, señalando, entre otras cosas, las genuinas características de la esperanza).

Dice su reciente manifestación, publicada en la *Semaine Religieuse de París* el 5 de enero de 1952:

"La "communauté de l'Espérance chrétienne", qui compte parmi ses membres un prêtre du diocèse de Paris, a diffusé récemment un manifeste imprimé dont les propositions expriment à la fois le refus de l'intelligence devant les affirmations de l'Eglise et le refus de la volonté devant ses prescriptions.

"Nous rappelons à toutes fins utiles que, d'après le Code de droit canonique (canon 1325, § 2), l'adoption de cette attitude hérétique et schismatique entraine *ipso facto* excomunication pour chacun des intéressés. Maurice Feltin, archevêque de Paris." Cf. *La Documentation catholique*, 49 (13-I-1952), núm. 1112, col. 34.

tencial actual en la sucesión de los grandes sistemas filosóficos que la mente del hombre ha producido si, en sustitución de las pasadas síntesis—desde la medio divina medio utópica de Platón hasta las del Idealismo y aun del Monismo materialista, en las que con grandiosidad ya genial, ya monstruosa, se aspira a dar razón de todo lo presente y lo posible—, no se plantease otra cuestión que la del alivio de la angustia interior vital del filósofo, y eso dentro de un círculo tan personal que cada caso hubiese de ser único, sin que lo fundamental del proceso de uno ofreciese garantías científicamente seguras de aplicación universal? ¡Triste condición la de semejante filosofía!

Y esto cuando el progreso de todas las ciencias parece acelerar su paso con ritmo comparable al de los días de Galileo y Copérnico, y cuando la física y las matemáticas aspiran a síntesis cada vez más universales y explicativas del Cosmos.

El pensador actual que reflexione sobre las internas contradicciones y la esterilidad filosófica del empirismo y positivismo de todas las épocas, no podrá avenirse a reducir su labor filosófica a un catalogar y combinar las observaciones de uno de los aspectos de sus fenómenos personales, ni aun en el caso más halagüeño de que tal combinatoria le deparase la afortunada liberación de sus angustias íntimas. No pasaría esto de una psicoterapia con éxito.

¿Y qué, si un dichoso cambio de rumbo en la marcha de la historia nos trasladase de estos interin de zozobra entre conflictos mundiales a una nueva era de Augusto? El filósofo existencialista "contemporáneo", que tan vivamente recibiría el influjo del nuevo *medio* como ahora experimenta el del actual, habría de recoger apresuradamente todos sus cuadros analíticos de escenas lúgubres, y aplicarse a diseñar otros de vida placentera, tan efímeros e insustanciales como los precedentes. ¿Sería esto un filosofar digno de suceder a aquel aludido por von Ihering y por Van der Vlugt, y del cual, después de pasados cientos de años y de renovado todo en el mundo, pudiera un crítico imparcial escribir: "Esa obra no pertenece a una generación, pertenece a todos los siglos"?

Hay, en cambio, otros pensadores, otras obras, otra filosofía, cuyo núcleo vital está hoy tan en vigor como en los remotos años en que sus maestros la meditaron y que, no inmodificable fósil como sus detractores la llaman calumniosamente, sino verdadero organismo vivo, se renueva y enriquece constantemente con cuantas adquisiciones del ingenio humano, depuradas cuanto aquí abajo es posible de toda in-

certidumbre y contingencia, merecen incorporarse al tesoro de verdades de la ciencia primera. Tal es la filosofía católica que, como *humana* o racional a fuer de verdadera filosofía, reconoce por primeras verdades, base de todo saber, las que el humano entendimiento ya desde los días de los más grandes filósofos del paganismo señaló como tales; recibe igualmente como legado de aquellos siglos las que ese mismo entendimiento, aun a través de las nieblas de la gentilidad, demostró como realidades verdaderas, y, émula de sus antecesores, trabaja afanosamente a lo largo de los siglos con las humanas alternativas de pujanza y remisión, investigando todos los problemas humanos y divinos asequibles a nuestra inteligencia, entera siempre en su propio ser, que enriquece y perfecciona seleccionando, con la insuperable prudencia del organismo vivo, de entre las apariencias lisonjeras del error que rechaza, el manjar incorruptible de la verdad con que mantiene su lozanía de *philosophia perennis*. Además, como *católica*—ya lo indicábamos en los primeros párrafos—siente favorecidas sus esperanzas de lograr la verdad y garantizados sus esfuerzos de evitar el error, por la elevada dirección del magisterio de la Iglesia, respetuosa como nadie con los derechos de la razón humana, a la que, no ya permitiendo, sino aplaudiendo e impulsando animosamente a la búsqueda de toda verdad, indica unas veces la existencia de algún grave error para que la razón evite encallar (estrellarse) en él y otras, señalando con poderoso brazo el lejano horizonte, designa algo casi imperceptible en lo que la razón no hubiese reparado y la espolea a adueñarse de aquella nueva presa y a hacer patente la hermosura de aquella verdad nueva, tocándola con los destellos de su luz.

Gracias a esta pedagogía de libertad y de prudencia, existe hoy en el mundo, podemos repetir con más razón que Huxley, una enciclopedia del saber, "monumento prodigioso de paciencia y de genio", en el que el espíritu humano trabaja incesantemente en la conservación y perfeccionamiento de una explicación del universo bajo todos sus aspectos, lógicamente deducida, poniendo a contribución cuantos nuevos materiales vaya descubriendo el ingenio humano, tanto en el santuario de la mente como en los espacios siderales o en las ínfimas estructuras infraatómicas.

Así, este ser imperecedero, esta filosofía católica inmutable en su substancia formada por principios inalterables y fecundos en toda verdad, y acomodable constantemente en sus accidentes y en su ropaje a la circunstancia de cada fecha de la historia, por fuerza tendrá para

los que vivimos en nuestros días su palabra salvadora si, sustrayéndonos al tumulto y al vértigo de lo nuevo, que tan turbada trae la mente del hombre moderno, la queremos oír.

* * *

Precisamente el tema de la contingencia existencial ha revelado una vez más la actualidad y fecundidad de sus valores. Demostrarlo sería objeto de un amplio y provechoso estudio, del que, sin embargo, felizmente podemos prescindir, pues pluma más autorizada lo ha presentado pocos años hace al público español [15].

Por nuestra parte, para ofrecer aquí mismo una prueba de lo que venimos afirmando, aduciremos unas líneas tan sólo que parecen caídas casualmente de la pluma del Doctor Angélico, como la cosa más sabida y natural, tratando de un tema bien ajeno (al parecer) al moderno existencialismo, y que nunca hemos visto mencionadas a propósito de este asunto. De su valor para satisfacer a la preocupación existencial juzgue por sí el lector.

"La razón natural dicta al hombre—dice Sto. Tomás, tratando del sacrificio—que se someta a algún superior, por razón de las deficiencias que en sí mismo siente, en las que necesita ser de algún superior ayudado y dirigido; y éste, sea lo que sea, es lo que todos llamamos Dios" [16].

Dos palabras para penetrar el sentido de esa sentencia. Tres elementos contiene: experiencia de la angustia personal y existencial íntima, procedente de la propia limitación; reconocimiento y examen de la misma mediante la razón; ascensión, por esta vía racional, al conocimiento del único que puede solucionar el enigma y librar de toda angustia, y a la esperanza en El. Analicémoslos uno por uno.

El hombre, a pesar de ser reconocido por la filosofía clásica y cristiana como el príncipe del universo visible, experimenta dolorosamente sus propias deficiencias, sus miserias de todo orden. Raíz de ellas lo es la propia contingencia, carácter primero y fundamental, según

---

[15] ITURRIOZ, JESÚS, S. J.: El hombre y su metafísica. Ensayo escolástico de antropología metafísica. Estudios Onienses (Facultades Teol. y Fil. de Oña), s. 3, vol. 1. Madrid. Aldecoa. 1943. X-312 pp. Tiene el lector ahí, sin necesidad de acudir a autores extranjeros, una demostración magnífica, desde el punto de vista filosófico y positivo clásico y moderno, de la eficacia y fecundidad de los principios filosóficos de Santo Tomás y San Agustín para desentrañar las modernas realidades analizadas por Bergson y por Heidegger, penetrar en su íntima naturaleza y hallar en sus más profundos y, al parecer, más áridos y estériles estratos de la limitación y la contingencia el portentoso dinamismo que eleve al hombre hasta Dios.

[16] S. Th., 2-2, 85, 1, C.

esa misma filosofía, de todo ser creado, impotente por sí mismo para mantenerse aun en el puro existir. En esa situación incómoda, angustiosa, el hombre ¿qué hará? Tiene cómo salir de ella, responde en las citadas líneas el Doctor Angélico.

Su *"razón natural"*, es decir, su inteligencia que, en medio de la marejada de afectos brotados en el hombre de la presencia de esos bienes que posee y de esas deficiencias que los limitan, se mantiene lo suficientemente serena para conocer su propia situación y la de otros numerosísimos seres que le circundan; observa, reflexiona y reconoce que si por todas partes hay bienes limitados por deficiencias, no menos hay también seres más poderosos que el necesitado, capaces y dispuestos para ofrecer a éste auxilio y ayuda. La entrada en la existencia, el crecimiento y desarrollo de todos los vivientes, y en particular del hombre, hasta llegar al estado en que puedan valerse sin los cuidados de los progenitores, es una repetición continua de esa lección en millares y millares de formas. Es la primera que el hombre aprende apenas su razón comienza a conocer las cosas a través de sus propias necesidades y de las solicitudes con que a ellas se siente correspondido. Y con ella no menos espontáneamente que, a quien es superior a él y así le ayuda, se debe someter.

El infante incapaz de mirar por sí, sólo sometido a la voluntad de los que la atienden, podrá recibir sus cuidados; el enfermo que por sí no puede valerse, sólo sometido al parecer y a las prescripciones del médico, podrá confiar en recobrar la salud perdida; el discípulo, el aprendiz, ignorantes, sólo sometidos a la instrucción y a la disciplina del maestro y del técnico, podrán con la adquisición de nuevos conocimientos liberales de esa limitación y superar esa deficiencia que su ignorancia les impone.

No hay duda: desde el alborear de la vida consciente, en las vicisitudes de la existencia ajena y propia, en medio del bienestar afectivo, de la preocupación turbadora o de la reflexión impasible, *"la razón natural dicta al hombre que, al sentirse necesitado, debe someterse a algún superior de quien pueda ser ayudado y dirigido"*.

Mas una nueva y terrible experiencia no tarda en sorprender al hombre ya desde su juventud, aun en su adolescencia: siente en sí deficiencias que no hay poder visible que baste a remediarlas. Ante ellas la naturaleza sigue su curso impasible; a los extraños no les interesan; los íntimos, unas veces no pueden penetrar en lo secreto del corazón donde esas congojas se esconden; otras son impotentes para remediarlas. La razón, "que ya en el niño de tres a cinco años llega

por sí sola mediante un proceso lógico a conocer la existencia del Supremo Hacedor, de Dios", según demuestra hoy la más adelantada psicología genética [17], esa razón que ve y ha comprobado en otras ocasiones por millares que necesidades mucho menores, ajenas y propias, tenían preparado en las cosas mismas su remedio y quien lo aplicase, ve y evidentemente concluye y, por eso *"dicta al hombre"* afligido por esa angustia profunda, existencial, que si para lo más ligero había alivio, lo habrá indudablemente para lo más profundo y doloroso; y si la intimidad y el modo de ser de esa aflicción es tal que a curarla son impotentes la virtud de las plantas y los remedios que aplica la mano del hombre, la razón seguirá dictándole que su poderoso remediador, ese superior por excelencia, estará por encima del hombre y de los mundos, y *"éste, sea como fuere"*, aunque el así afligido no sepa denominarlo con palabras más expresivas ni representarlo con más apropiados conceptos, *"es al que todos llamamos Dios"*.

Así, de la íntima e "inmanente contingencia", por tan fácil y obvia manera se ha encumbrado el filósofo católico, en alas de la razón natural, hasta lo que llaman "Trascendencia". En ésta ya puede descansar, porque si la corteza de los términos con que la designa, condescendiendo en acomodarse a la tosquedad de la más ruda razón natural, parece inexpresiva, la médula que encierran es de títulos dignos de Dios, ya que quien tal remediador es, a la fuerza será el sobre toda medida poderoso y el en sumo grado bueno y misericordioso.

Este esquema de cuatro frases, preñadas de tal dinamismo y fuerza objetiva, que en un punto y con el rigor irrefragable de la lógica nos trasladan desde la indigencia del contingente hasta la plenitud potente y generosa del que eternamente es, deja suponer cuál será la solución adecuada y cabal que para el moderno problema existencial guarda en sus senos la filosofía católica de hace siete siglos. No nos permite el espacio de este estudio explotarlos, y la obra arriba aludida nos exime de ello. Mas sí será útil examinar si la realidad está conforme con la doctrina ahora expuesta del Doctor Angélico. Y notemos que ésta supone tan patente a la razón la solución del problema, que parece afirmar que el hombre más vulgar, fuera de casos de dificultades excepcionales, la hallará fácilmente. ¿Confirma esto la experiencia? Un caso que, por sus circunstancias de angustia existencial genuina y de alejamiento inicial de toda espiritualidad, merecería proponerse como típico es el siguiente. Veamos si nos ilustra en algo.

---

[17] Cf. STERN, WILLIAM: *Frhüe Kindheit*, p. 253, y BÜHLER, CH.: *Kindheit und Jugend* (edic cast., 1946), p. 371.

Es de nuestros días. Su protagonista, un japonés pagano; de veinte años de edad; pertenece a lo más bajo de la escala social. "La guerra—escribe él mismo—no le ha permitido aprender un oficio y vive del pillaje en una banda de *furyós*, golfos, maleantes de profesión". Ya ha probado la cárcel. Ahora, tras un tiempo de libertad condicionada, le espera año y medio de trabajos forzados. En esta situación escribe al misionero más próximo al lugar donde él reside en estos términos:

"Perdone que sin preámbulos entre en materia. Yo soy un famoso golfo (*furyó*) de Hagi. No se extrañe de que siendo quien soy me dirija a usted. Lo he hecho impulsado por la persuasión de que Dios es el único que no ha de abandonar a hombres como yo. En la última "limpieza" de *furyós* realizada por la Policía, yo también fuí cazado y entré en prisión. Desde la ventanilla de mi celda se divisaba la iglesia. Aquella sensación de paz que la envolvía me llegó al alma y me hizo entrar dentro de mí. Sentí vivo deseo de enderezar mi vida, y allí mismo lo propuse. Desde entonces he hecho todo lo posible por cortar con los *furyós* y emprender un nuevo camino. Pero el mundo no ha querido reconocer mis esfuerzos; al contrario, ha seguido echándome en cara lo que yo antes era, tirando así por tierra mis mejores propósitos. Esa es la verdad, Padre; yo no puedo rehacerme. Más de una vez he estado a punto de volver a los *furyós*. Pensaba entonces en mi porvenir del día de mañana, y no encontraba en el horizonte otra cosa que la desesperación. ¿Qué haré, Padre? Habrá alguien que ponga en mí sus ojos y vea mis esfuerzos? Sí, creo que Dios lo ve. Yo creo en Dios. Por eso me he dirigido a usted, para que me lo dé a conocer y me proporcione su auxilio y así logre la regeneración de mi vida."

Este documento admirable de un golfo presidiario pagano, más que de comentarios es digno de meditación. Preguntemos, sin embargo, para poder juzgar mejor aún de su valor típico: ¿Existirían casos análogos?

Transcribimos la segunda carta del mismo, de dos días después:

"Supongo que habrá recibido mi carta anterior. Había pensado ir a visitarle, pero no acabo de decidirme; no tengo ánimos. Hoy le escribo para decirle que en Hagi hay muchos *furyós* como yo. Ante un porvenir sin esperanza ninguna, pasan los meses y los días sin ningún apoyo ni agarradero en la vida. Entre ellos, sin duda alguna, habrá muchos como yo estén sumergidos en la tristeza, y, sin embargo, creen en Dios y están buscándole. Nosotros los *furyós* nos parecemos todos mucho, y por eso pienso que a ellos les pasará lo mismo que me pasa a mí, y que al igual que yo andarán buscando su salvación en Dios.

Si se les pudiese abrir una esperanza luminosa, a ellos, Padre, que han perdido todas las esperanzas... Yo creo que entonces se cometerían menos crímenes y habría menos desgraciados.

"Una vez que hemos caído en la ciénaga, ya no podemos salir de ella si alguien no nos tiende su mano y nos saca afuera; si no hay quien nos la tienda, nos hundiremos cada vez más. El mundo lo ve y lo sabe y se cruza de brazos. Parece que se goza de vernos así. ¿No habrá, pues, esperanza para nosotros los *furyós*?... Yo sólo la encuentro en Dios. Ciertamente si usted me pregunta: "¿Quién es Dios?", no sabría que responderle. Sólo una cosa sé y creo: que El es el único que nos puede socorrer en medio de los dolores y miserias de esta vida humana."

Recordemos la interpretación del Doctor Angélico. El proceso todo, aun el detalle mismo de la definición de Dios que él pone en la mente del rudo, a un tiempo angustiado y esperanzado, parecería haberla escuchado de labios del presidiario japonés: "¿Quién es Dios? Sólo sé que el único que nos puede socorrer en medio de los dolores y miserias de esta vida humana" [18].

Santo Tomás, profundo psicólogo y filósofo, aun en su reducidísimo esquema, presenta más nítido y destacado el rasgo primordial a que el ignorante *furyó*, sin omitirlo, no da todo el relieve que la psicología experimental religiosa hubiera deseado, en la descripción de sus conmovedoras cartas. Lo íntimo y persistente de sus estados afectivos, confianza, depresión, angustia, compasión, nueva confianza... y por otra parte, la total despreocupación psicológica de sus descripciones, le traen más veces a la pluma expresiones reveladoras de sentimientos que de conocimientos. Estos, sin embargo, no faltan. Ahí están resaltando su "*persuasión* de que Dios es el único que no ha de abandonar a hombres como yo", "por la (cual) impulsado" escribe y resuelve cambiar de vida; ahí está su reflexión y meditación a las que acude para salvar la más angustiosa perplejidad: "*Pensaba* entonces (al sentirse acosado por la idea de volver a los *furyós*) en mi porvenir del día de mañana"; efecto de tales pensamientos tras la impresión primera de desesperación, es el darse cuenta de que Dios advierte todo esto; por eso "*Creo* que Dios lo ve. Yo *Creo* en Dios"; de esa firme persuasión nace la ulterior esperanza. Y, singularmente, testimonio de extraordinario valor cognoscitivo es su preocupación por dar la definición de ese Dios

[18] Debo la noticia y traducción de estas cartas a la delicadeza de mi antiguo e inteligente discípulo, actualmente misionero en Japón, R. P. José María Sancho, S. J.

de cuya existencia y providencia está tan íntimamente persuadido, y a quien, a pesar de la humilde confesión de la propia ignorancia, tan acertadamente describe al afirmar: "Sólo una cosa sé y *creo*, que El es el único que nos puede socorrer en medio de los dolores y miserias de la vida humana".

Suficiente insistencia es ésta sobre la realidad y valor del factor cognoscitivo en comparación de la hallada en más de un protocolo de introspecciones experimentales sistemáticas; sin embargo, dada la capital importancia que en la concepción aludida de Sto. Tomás tiene y, según lo más arriba expuesto, debe tener la razón, añadamos sobre ello una advertencia.

Nada tiene de extraño que el aludido corresponsal, ajeno a toda clase de introspección de laboratorio, hubiese errado descuidando la parte cognoscitiva de sus procesos psíquicos, cuando en esa misma equivocación habían incurrido mucho más gravemente psicólogos y pensadores, contra toda la corriente psicológica católica, hasta bien adelantado el siglo actual y aun en nuestros días. Fué necesario que en 1921 el protestante Girgensohn, aunque de filiación religiosa pietista, presentase la definitiva refutación experimental, elaborada durante veinte años, de su propio error precedente el sentimentalismo religioso arracional. Su conclusión fué ésta: los mismos testimonios de los que no advierten y aun niegan la existencia de contenido cognoscitivo en la vivencia religiosa, demuestran que ese contenido intelectual es el armazón sobre el que se levanta toda la vida religiosa y las vivencias religiosas afectivas de ellos mismos [19].

De este modo la vulgar experiencia de un pobre desgraciado sin cultura que bracea por librarse de su naufragio existencial, nos demuestra la exactitud de la descripción de ese trance hecha por el Doctor Angélico; y la interpretación más depurada que la moderna psicología experimental da del papel del factor intelectual en toda vivencia religiosa afectiva, aprueba categóricamente la interpretación que Santo Tomás, con toda la filosofía católica, da de la actividad que en ese proceso liberador realiza la *"razón natural"*.

De todo esto, ¿qué concluir?

Lo siguiente:

Unas escuetas frases, medio perdidas entre esas riquezas de la filosofía católica medieval, han bastado para solucionarnos el problema más nuevo y más torturador de hoy.

---

[19] *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religiospsychologische Untersuchung.* Leipzig. Hirzel. 1921; pp. 436-456.

¿Qué valor no encerrarán esos manantiales del saber católico enriquecidos con toda nueva aportación de la verdad, si unas de sus gotas bastan para curar de raíz ese mal desesperado del hombre moderno y para hacerle revivir de su desfallecimiento aniquilador?

El poder dinámico de los diminutos gérmenes de la filosofía católica, enterrados en una vieja página del Doctor Angélico, nos ha remontado hasta alturas celestiales.

Bajo los rayos de esta luz radiante, el tenebroso caos de la noche existencialista se desvanece; la vida humana y el constante avanzar del universo hacia cumbres mejores se torna de deseo en realidad; el dolor y las lágrimas del hombre en la tierra, son el fuego y el agua purificadores que nos limpian de esas bajezas de lo contingente, tan entorpecedoras en la marcha hacia Dios; la muerte, en fin, recibida con los ojos puestos en Dios, es el más frío de los inviernos precursor de la más florida de las primaveras, de la que no tendrá fin.

¿Puede haber realidad que más cumplidamente satisfaga las ansias humanas?

Pues con ella, extraída de la tenebrosa mina de la angustia humana por el brazo hercúleo de la razón, responde la filosofía católica a las exigencias del hombre moderno.

JESUS MUÑOZ, S. I.

Comillas (Universidad Pontificia).

# NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

## *LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS, A LA LUZ DE LA CIENCIA NATURAL MODERNA*

### *Discurso de S. S. Pío XII a la Pontificia Academia de las Ciencias (22-XI-1951)*

Es este el cuarto de los grandes discursos filosófico-científicos pronunciados por S. S. Pío XII en el curso de los trece años de su glorioso pontificado. Con el primero—*El hombre ante la creación y ante Dios*, 30 noviembre de 1941—inauguraba el VI curso de la Pontificia Academia de las Ciencias; en párrafos sublimes, tan saturados de elocuencia como de saber, despliega ante la mirada atónita del espíritu, como en visión de maravilloso tríptico, la contemplación del Dios poderoso y omnisciente, Creador del universo y Maestro de Adán; del hombre escrutador de los abismos infinitamente grandes del macrocosmos y del mundo infinitamente pequeño del átomo y del subátomo; del universo que en el orden, en la multiplicidad y en la diversidad de sus elementos descubre la mano y la acción de Dios, su único gobernador y legislador. En la inauguración del VII curso—21 de febrero de 1943—pronunció la famosa alocución, de tanta resonancia en los medios científicos, acerca de *Las leyes que gobiernan el mundo* [1]; frente al fenomenismo, que niega la realidad objetiva de nuestros conocimientos, y al neopositivismo, que rechaza el principio de la causalidad física, y, por ende, toda ley dinámica, establece Pío XII la doctrina tradicional acerca de la naturaleza y caracteres de la ciencia positiva del cosmos y de las leyes—así estadísticas como dinámicas—que lo rigen en su ordenado curso. El tercer discurso—en la inauguración del XII curso, 8 de febrero de 1948—versó acerca de *La inmutabilidad de las leyes naturales y el gobierno de Dios en el mundo;* de nuevo se insiste en el genuino concepto y en el valor objetivo de dichas leyes, participación de la ley eterna de Dios—según la doctrina de la escolástica—, cuya unidad y necesidad no se opone a la intervención especial y extraordinaria de Dios en los efectos maravillosos que designamos con el nombre de milagros. La ocasión para el último discurso, no menos erudito y profundo que los precedentes, y que lleva por título *Le prove della existenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna*, ofrecióla la solem-

[1] Véase PENSAMIENTO, I (1945), 360-368.

ne audiencia concedida a los académicos el pasado 22 de noviembre, durante la Semana de estudio sobre problemas de los microsismos, promovida por la Academia Pontificia, y en la que tomaron parte eminentes científicos de diversos países—España estuvo representada por el catedrático de la Universidad Central D. J. M. López Azcona y por el director del Observatorio de Cartuja (Granada), P. A. Due Rojo, S. J. El objetivo perseguido por el Papa en su alocución es, sobre la base de los recientes descubrimientos y progresos científicos, examinar de nuevo las clásicas pruebas del Angélico, especialmente las tomadas del movimiento y del orden del universo—primera y quinta vía—; es decir, investigar si y hasta qué punto el conocimiento más profundo del macrocosmos y del microcosmos contribuye a reforzar los argumentos filosóficos en favor de la existencia de Dios.

Tres son los sistemas filosófico-científicos modernos, igualmente falsos en su contenido y perniciosos en sus efectos, que de un modo más inmediato y directo tienden a minar los cimientos mismos de la armonía entre la filosofía y la ciencia en orden a la tesis central y básica de la teodicea perenne. A los tres se alude, expresa o veladament, en el texto del discurso. a) *El materialismo*, vestido en los primeros decenios del siglo con el seductor ropaje de un monismo científico que, invocando los dos universales principios de la conservación de la materia y de la energía, establecía como dogma supremo la llamada "ley de la substancia"—Substanzgesetz—, conforme a la cual nada existe fuera de la substancia eterna—es decir, la materia—, con su fuerza y energía, ambas eternas, increadas, indestructibles, incapaces de aumento y de disminución. Según E. Haeckel, el pontífice y profeta de esta nueva religión de la naturaleza, "Dios es la totalidad infinita de todas las fuerzas de la naturaleza, de todas las fuerzas atómicas, de todas las vibraciones del éter". b) El *positivismo* reciente, o *neopositivismo*, que tanta difusión e influencia ha alcanzado en los medios científicos de Europa y América, asienta sobre el postulado esencial de la inadmisibilidad de todo concepto que no pueda verificarse en el orden físico mediante una experiencia real, o por lo menos mental—"sólo lo observable existe"—, es su lema; o más radicalmente aún—"sólo existe lo exactamente medible"—. Es natural, según esto, la actitud rabiosamente antimetafísica de los más autorizados exponentes del llamado *Círculo de Viena*: "La metafísica es el opio de la ciencia", ha escrito Philipp Frank. c) *El cientismo*, en fin, que ejercitó una hegemonía casi absoluta durante el siglo XIX en el campo de las ciencias de la naturaleza, sigue todavía propugnando en algunos adeptos el "principio de la causalidad cerrada de la naturaleza", el cual exige que todos los objetos y sucesos así del mundo irracional como de la vida humana deban ser explicados por solas causas naturales, sin que sea lícito recurrir a factores supramundanos; admitir una intervención de Dios en forma de creación, milagro o revelación es anticientífico, y quien lo hace no es un verdadero sabio. "La hipótesis de un Dios trascendente, elevado sobre la realidad, causalmente relacionado con el mundo, aniquila—así A. Drews—la legalidad que penetra todo el cosmos, el presupuesto evidente de todo conocimiento científico."

Por fortuna, el derrumbamiento total y definitivo del mecanicismo materialista en todos los campos de la ciencia, el fracaso del determinismo físico absoluto con el triunfo de las recientes mecánicas cuantistas, la autodestruc-

ción por contradicción interna—lógica y efectiva—del nuevo empirismo, dejan hoy a la filosofía escolástica tiempo y quietud para atender al examen y revisión de sus propias posiciones tradicionales frente a los grandes problemas del espíritu. Invítanla, por otra parte, a semejante trabajo, y no pocas veces la apremian, los progresos y descubrimientos realizados durante los últimos decenios en todas las ciencias de la naturaleza, y la crisis y aun ruina experimentada por no pocos de los conceptos, hipótesis y principios que parecían más sólidos e inconmovibles. En nuestro caso, los argumentos que bajo la presentación de las "cinco vías" desarrolla Santo Tomás, "a manera de itinerario expedito y seguro de la mente a Dios", alcanzan su fuerza probatoria por el vigor de la razón natural, por la aplicación de los supremos principios de la metafísica a realidades concretas y averiguadas por los sentidos y por la ciencia de la naturaleza. Es cierto que basta una observación y experiencia primitiva y elemental para basar sobre ella la demostración evidente de la existencia del *Ens a se;* pero no cabe duda que al hombre de ciencia le resulta especialmente agradable y satisfactoria la argumentación que parte de los datos proporcionados por la experiencia elaborada y refleja. De aquí la importancia y el interés que presentan las consideraciones desarrolladas por Pío XII en su discurso al hacer ver y casi palpar cómo las ciencias modernas—en particular la Física y la Astronomía—han contribuído a poner más de relieve la mutabilidad de las cosas—comprendido su origen y su fin—sobre la que se apoya el argumento del movimiento, propuesto en la primera vía. La multitud y variedad de hechos empíricos, descubiertos y comprobados en los laboratorios, constituyen así una ayuda poderosísima para el razonamiento filosófico; al paso que la dirección de aquellos procesos, así en el microcosmos como en el macrocosmos, parece al Papa "que sobrepuja el valor de una simple confirmación, y alcance casi la estructura y el grado de argumento físico en gran parte nuevo, y a muchas inteligencias más aceptable y persuasivo". Hasta tal punto filosofía y ciencias, conservando sus propios caracteres y derechos, sus métodos y principios, su finalidad y autonomía, conspiran en armónica unidad en el descubrimiento de lo verdadero.

En realidad, nada difícil resulta la tarea—por otro lado muy interesante—de recoger y ordenar los hechos que en las ciencias físico-químicas modernas arguyen la mutabilidad del mundo corpóreo, lo mismo en las manifestaciones macroscópicas que en las microcósmicas o atómicas. En especial, cada nuevo capítulo de la Física atómica y nuclear, abierto por un sensacional descubrimiento debido al rapidísimo progreso de la técnica observacional y experimental, ofrece abundante cosecha de cambios en las capas y elementos más profundos del mundo material. El Papa, en su discurso, reúne los más conocidos: los cambios físico-químicos, tan visibles y multiformes en el macrocosmos, accesibles en parte a la experiencia común, y en parte reconocidos por la ciencia; el descubrimiento de la mutabilidad e inestabilidad—y aun desintegrabilidad—del átomo químico, que hasta hace cincuenta años era juzgado como inaccesible a todo cambio y división; los cambios que se operan incesantemente en la envoltura electrónica de los átomos y que determinan la formación de los compuestos químicos, los fenómenos tan importantes de ionización, la emisión de radiaciones electromagnéticas desde el in-

frarrojo hasta los rayos X; las alteraciones en el reducto mismo del núcleo atómico, ya las producidas espontáneamente en las desintegraciones de la radioactividad natural, ya las provocadas artificiosamente por el ingenio de los científicos, desde aquella primera desintegración del nitrógeno—en 1919—hasta los rompimientos o fisiones actuales en el seno de las pilas y bombas atómicas, y las integraciones obtenidas en los procesos y experiencias de los radioelementos artificiales, y los maravillosos y enigmáticos efectos debidos a la acción de los llamados rayos cósmicos... Y podría proseguir la enumeración de los triunfos de la mutabilidad, mayormente si se atendiese, además de las experiencias recientes, a la explicación de las mismas propuesta por la física teórica. Por vía de ejemplo recordemos algunos: la explicación de la combinación química por intercambio periódico de los electrones de los átomos, propuesta por la Mecánica ondulatoria; los fenómenos observados de producción de una pareja positón-negatón al desaparecer un rayo-gamma, y viceversa, la aparición de éste al chocar entre sí dos electrones de signo contrario; la transformación de protón en neutrón y viceversa, exigida por Heisenberg para dar cuenta de la estabilidad de los núcleos atómicos, y aplicada por Fermi a la explicación de los espectros continuos de rayos beta; la inestabilidad extraordinaria de los llamados mesones o electrones pesados, que desempeñan un papel tan definitivo en la radiación cósmica más penetrante y en la constitución del campo nuclear, según las ideas del físico japonés Yukawa. Así el cosmos todo está en continuo cambio, lo mismo la materia, cuyos últimos elementos se cambian unos en otros, si ya no desaparecen del todo, que la energía, cuyas modalidades y formas se mudan sin cesar.

Sin embargo, el aspecto particularmente nuevo y original de la relación entre la investigación científica y la prueba de la existencia de Dios—y precisamente como Creador del universo—se pone de manifiesto en la segunda parte del discurso pontificio. La dirección de las transformaciones que tienen lugar, así en el macrocosmos—principio del aumento de entropía—, como en el microcosmos—conversión de masa en energía cada vez más degradada—conduce al científico a reconocer un envejecimiento rápido del mundo material, el cual desembocaría inevitablemente—de no impedirlo una intervención extramundana—en un estado de rigidez y muerte perpetua. Por otro lado, los maravillosos progresos de la astrofísica y de la astromecánica han permitido en los últimos decenios, sobre la base de hipótesis científicas que aparecen sólidas y aceptables, señalar la antigüedad del curso del universo dentro del orden de magnitud de unos cinco mil millones de años, y aun indicar algo acerca del estado y los caracteres de la materia primitiva. Es cierto que, como sabiamente observa Pío XII, los hechos aludidos pertenecientes a las ciencias naturales esperan todavía mayores indagaciones y confirmaciones, y las teorías sobre ellas fundadas necesitan nuevos desarrollos y pruebas para ofrecer una base segura a una argumentación que por su naturaleza está fuera del ámbito propio de las ciencias naturales. Con todo es innegable que la posición de los científicos modernos frente al problema del origen del cosmos en el tiempo no sólo no contradice, sino que favorece positivamente la aserción que la fe católica pone en nuestros labios, y con la que da comienzo la revelación de Dios en los libros sagrados: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra." Es lo mismo que tan valerosa-

mente proclamaba el insigne convertido y académico pontificio, Sir E. T. Whitaker, matemático, físico y astrónomo, al cerrar las conferencias *Riddell*, dadas en la Universidad de Durham en 1941 y reunidas en el libro *The beginning and end of the world*. "El propósito de estas conferencias ha sido el de propugnar la doctrina que la Iglesia ha expresado con estas palabras: Que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza, partiendo de las cosas creadas, mediante la luz natural de la razón humana."

Con todo derecho y razón concluye Su Santidad la brillantísima alocución con un himno de exaltación y de júbilo, que lo es a la vez de glorificación del único y verdadero Dios. Pasaron para siempre los tiempos en que se afirmaba como dogma inconcuso la incompatibilidad y conflicto entre los elementos del trinomio Ciencia-Filosofía-Revelación. Hoy, por el contrario, afirma el Pontífice, "estos tres instrumentos de la verdad, como rayos del mismo Sol, contemplan la sustancia de Dios Creador, descubren sus contornos y reproducen sus rasgos". Este ha sido el máximo servicio prestado por la ciencia a la religión verdadera, y a la vez la exaltación suprema de la misma ciencia, la cual, a medida que va progresando, descubre cada vez más y mejor a Dios, Verdad sustancial y eterna "como si El estuviese en vela y esperando detrás de cada puerta que la ciencia abre".

Ramón Puigrefagut, S. J.

## TEXTO ESPAÑOL DEL DISCURSO DE SU SANTIDAD

### publicado en su texto original italiano en "L'Osservatore Romano" del 23 de noviembre de 1951.

Esta reunión de la Academia Pontificia de las Ciencias nos ofrece una hora de serena alegría, que agradecemos al Omnipotente, y nos da al mismo tiempo la agradable oportunidad de conversar con un selecto grupo de eminentes purpurados, de ilustres diplomáticos y de eximios personajes, y especialmente con vosotros, académicos pontificios, tan dignos de la solemnidad de esta Asamblea, ya que al indagar y descubrir los secretos de la naturaleza, y al enseñar a los hombres a dirigir sus fuerzas en su propio provecho, predicáis al mismo tiempo, con el lenguaje de las cifras, de las fórmulas, de los descubrimientos, las inefables armonías del Dios sapientísimo.

En realidad, la verdadera ciencia, en contra de arriesgadas afirmaciones del pasado, a medida que avanza va descubriendo más a Dios, como si El estuviese alerta, esperando detrás de cada puerta que la ciencia abre. Más aún, queremos indicar que de este progresivo descubrimiento de Dios, realizado en los avances del saber, no solamente se beneficia el científico, cuando piensa como filósofo—¿y cómo podría dejar de hacerlo?—, sino que sacan también provecho todos los que participan de los nuevos hallazgos o los toman como objeto de su consideración; de manera especial se aprovechan los genuinos filósofos, ya que, tomando como base de sus especulaciones racionales las conquistas científicas, sacan de ellas mayor seguridad en sus conclusiones, más claras ilustraciones en las posibles oscuridades, ayudas más convincentes para dar a las dificultades y objeciones una respuesta cada vez más satisfactoria.

## *NATURALEZA Y FUNDAMENTOS DE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS*

Guiado e impulsado de esta forma, el entendimiento humano se enfrenta con aquella demostración de la existencia de Dios, que la sabiduría cristiana halla en los argumentos filosóficos, cribados a través de los siglos por gigantes del saber, y que vosotros conocéis bien en la modalidad de las "cinco vías", que el angélico doctor Santo Tomás ofrece como itinerario seguro y expedito de la mente hacia Dios. Argumentos filosóficos, hemos dicho; mas no por eso apriorísticos, como los tacha un mezquino e incoherente positivismo. Ellos operan sobre realidades concretas y averiguadas por los sentidos y por la ciencia, si bien adquieren fuerza probatoria por el vigor de la razón natural.

De tal forma filosofía y ciencias se desarrollan con actividades y métodos análogos y conciliables, valiéndose de elementos empíricos y racionales en diversa medida, y conspirando, en unidad armónica, al descubrimiento de la verdad.

Pero si la primitiva experiencia de los antiguos pudo ofrecer a la razón suficientes argumentos para la demostración de la existencia de Dios, ahora, al ampliarse y profundizarse el campo de esta misma experiencia, brilla más deslumbrante y más nítida la huella del Eterno en el mundo visible. Parece, por tanto, provechoso reexaminar, sobre la base de los nuevos descubrimientos científicos, las clásicas pruebas del Angélico, especialmente aquellas que se toman del movimiento y del orden del universo (S. Th. 1 p., q. 2, art. 3.°); es decir, investigar si el conocimiento más profundo de la estructura del macrocosmos y del microcosmos contribuye y en qué medida a reforzar los argumentos filosóficos; considerar después, por otra parte, si es verdad y hasta qué punto lo es, que aquéllos hayan sido rebatidos, como se afirma no pocas veces, al haber formulado la física moderna nuevos principios fundamentales, abolido o modificado conceptos antiguos, cuyo sentido era quizá antiguamente juzgado como fijo y definitivo; como, por ejemplo, el tiempo, el espacio, el movimiento, la causalidad, la substancia, conceptos sumamente importantes para la cuestión que ahora nos ocupa. Más que de una revisión de las pruebas filosóficas, se trata, por tanto, aquí de escrutar los fundamentos físicos—y por razón del tiempo tendremos necesariamente que limitarnos a unos pocos—de los que aquellos argumentos se derivan. Y no hay que temer sorpresas: la ciencia misma no pretende salirse de aquel mundo que hoy, como ayer, se presenta con aquellos cinco "modos de ser", de donde arranca y toma su vigor la demostración filosófica de la existencia de Dios.

## *DOS NOTAS ESENCIALES CARACTERISTICAS DEL COSMOS*

De estos "modos de ser" del mundo que nos rodea, puestos de relieve con mayor o menor comprensión, pero con igual evidencia, por el filósofo y por el sentido común, hay dos maravillosamente sondeados, comprobados y profundizados por las ciencias modernas, mucho más de cuanto se podía esperar: 1) la mutabilidad de las cosas, comprendido su nacimiento y su fin; 2) el orden de finalidad, que brilla en todos los rincones del cosmos. La contribución prestada de esta forma por las ciencias a las dos demostraciones filosóficas que sobre ellas se apoyan, y que constituyen la primera y la quinta vía, es sobremanera notable. A la primera, la física especialmente le ha proporcionado una mina inagotable de experiencias, revelando el hecho de la mutabilidad en los más profundos rincones de la naturaleza, donde antes de ahora ninguna mente humana era capaz de sospechar siquiera su existencia y su amplitud, y suministrando una multitud de hechos empíricos que constituyen una valiosísima ayuda al razonamiento filosófico. Ayuda decimos: porque por otra parte la dirección de estas transformaciones averiguadas por la física moderna, nos parece superar el valor de una simple confirmación, y alcanzar casi la estructura y el grado de argumento físico en gran parte nuevo, y para muchas mentes más aceptable, persuasivo y agradable.

Con una abundancia semejante, las ciencias, especialmente las astronómicas y biológicas, han procurado en los últimos tiempos al argumento del orden tal con-

junto de conocimientos y una visión, por así decirlo, tan embriagadora de la unidad conceptual que anima al cosmos, y de la finalidad que dirige su camino, que para el hombre moderno se anticipa el gozo que el poeta imaginaba en el cielo empíreo, cuando vió cómo en Dios "se une, entrelazado con amor, en un volumen, lo que en el universo se encuentra desunido" (Par. 33. 85-87).

Con todo la Providencia ha dispuesto que la noción de Dios, tan esencial a la vida de cadà hombre, así como fácilmente se puede sacar de una simple mirada sobre el mundo, de manera que no comprender su voz es necedad (cf. Sap. 13, 1-2), así reciba también su confirmación de todo adelanto y progreso en los conocimientos científicos.

Deseando, por tanto, dar aquí una ligera muestra del precioso servicio que las ciencias modernas prestan a la demostración de la existencia de Dios, nos limitaremos ante todo al hecho de las mutaciones, poniendo de relieve principalmetne su amplitud, su extensión, y, por así decirlo, su totalidad, que la física moderna encuentra en el cosmos inanimado; a continuación nos detendremos en el significado de su dirección, tal como ha sido igualmente averiguada. Será como aplicar el oído a un concierto del inmenso universo, pequeño, sí, pero que tiene ciertamente bastante voz para cantar "la gloria de Aquel que todo lo mueve". (Par. 1.1).

## A) *LA MUTABILIDAD DEL COSMOS. HECHO DE LA MUTABILIDAD.*

### a) *En el macrocosmos:*

Con razón asombra ya a primera vista el ver cómo el conocimiento del hecho de la mutabilidad ha ido ganando cada vez mayor terreno, tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, a medida que las ciencias avanzan, como confirmando con nuevas pruebas la teoría de Heráclito: "Todo fluye": "panta rei". Como es bien sabido, ya la experiencia cotidiana muestra una enorme cantidad de transformaciones en el mundo próximo o lejano que nos rodea; sobre todo, los movimientos locales de los cuerpos. Pero además de estos verdaderos y propiamente dichos movimientos locales, son igualmente visibles con facilidad los multiformes cambios químicofísicos, (por ejemplo, el cambio del estado físico del agua, en sus tres fases de vapor, líquido y sólido; los profundos efectos químicos obtenidos mediante el uso del fuego, cuyo conocimiento se remonta a la edad prehistórica; la disgregación de las piedras y la corrupción de los cuerpos vegetales y animales). A esta experiencia de la vida corriente viene a sumarse la ciencia natural, que ha enseñado a interpretar estos y semejantes hechos como procesos de destrucción o de construcción de las substancias corpóreas en sus elementos químicos, o sea en sus partes más pequeñas, los átomos químicos. Más aún, avanzando un poco más, la ciencia ha puesto de manifiesto cómo esta mutabilidad químicofísica no queda restringida únicamente a los cuerpos terrestres, según creían los antiguos, sino que se extiende a todos los cuerpos de nuestro sistema solar y del gran universo, que el telescopio, y aun mejor, el espectroscopio, han demostrado que están formados por las mismas especies de átomos.

### b) *En el microcosmos:*

Contra la indiscutible mutabilidad de la naturaleza, aun la inanimada, se erguía todavía, sin embargo, el enigma del inexplorado microcosmos. Parecía en realidad que la materia inorgánica, a diferencia del mundo animado, era, en cierto sentido, inmutable. Sus más pequeñas partes, los átomos químicos, podían ciertamente unirse entre sí de las más diversas maneras; pero parecía como si gozaran del privilegio de una eterna estabilidad e indestructibilidad, saliendo sin mudanza de toda síntesis y análisis químico. Hace cien años se juzgaban aún como partículas elementales simples, indivisibles e indestructibles. Lo mismo se pensaba de las energías y las fuerzas materiales del cosmos, sobre todo tomando por base las leyes fundamentales de la conservación de la masa y la energía. Algunos naturalistas llegaban a creerse autorizados a formular en nombre de su ciencia una fantástica fi-

losofía monística, cuyo mezquino recuerdo está ligado entre otros al nombre de Ernst Haeckel. Pero precisamente en su tiempo, hacia fines del siglo pasado, también esta concepción simplista del átomo químico fué arrollada por la ciencia moderna. El creciente conocimiento del sistema periódico de los elementos químicos, el descubrimiento de las radiaciones corpusculares de los elementos radioactivos, y muchos otros hechos por el estilo, han mostrado cómo el microcosmos del átomo químico, con dimensiones del orden de la diezmillonésima de milímetro, es el escenario de continuas mutaciones, no menos que el macrocosmos que todos tan bien conocemos.

*En la esfera electrónica.*

Y ante todo, el carácter de la mutabilidad fué reconocido en la esfera electrónica. Del conglomerado electrónico del átomo emanan radiaciones de luz y de calor que son absorbidas por los cuerpos externos, y corresponden al nivel de energía de las órbitas electrónicas. En las partes exteriores de esta esfera se realiza también la ionización del átomo y la transformación de la energía en la síntesis y el análisis de las combinaciones químicas. Se podía, sin embargo, por entonces suponer que estas transformaciones químicofísicas dejaban todavía un refugio a la estabilidad, pues no alcanzaban al núcleo mismo del átomo, sede de la masa y de la carga eléctrica positiva, por las cuales viene determinado el puesto del átomo químico en el sistema natural de los elementos, y en los que pareció reconocerse como el tipo de lo absolutamente estable e invariable.

*Y en el núcleo.*

Pero ya en los albores del nuevo siglo la observación de los procesos radioactivos (que había que referir, en último análisis, a una espontánea fragmentación del núcleo) llevaba a excluir semejante esquema. Descubierta, por tanto, la inestabilidad hasta en los más profundos rincones de la naturaleza conocida, quedaba todavía un hecho que dejaba perplejo al científico, pues parecía que el átomo fuese inexpugnable, al menos por las fuerzas humanas, ya que al principio todas las tentativas de acelerar o detener la natural desintegración radioactiva, o también de fraccionar núcleos no activos, habían resultado fallidas. El primer fraccionamiento, muy modesto por cierto, del núcleo (de nitrógeno), se remonta solamente a tres decenios, y únicamente desde hace pocos años ha sido posible, después de gigantescos esfuerzos, efectuar en cantidad considerable procesos de formación y de descomposición de núcleos. Si bien este resultado, que podemos apuntarnos como gloria de nuestro siglo, en cuanto favorece a las obras de paz, no representa en el campo de la física nuclear práctica más que un primer paso, sin embargo, una importante conclusión se deduce de él para nuestro tema: los núcleos atómicos son ciertamente muchísimo más firmes y estables que las ordinarias composiciones químicas; pero, no obstante, también ellos están en principio sujetos a leyes semejantes de transformación, y, por tanto, son mudables.

Al mismo tiempo se ha podido comprobar que tales procesos tienen la mayor importancia en la economía de la energía de las estrellas fijas. En el centro de nuestro sol, por ejemplo, se desarrolla, según Bethe, a una temperatura de alrededor de los 20 millones de grados, una reacción cerrada en cadena, en la cual cuatro núcleos de hidrógeno se unen en un núcleo de helio. La energía que con esto queda libre viene a compensar la pérdida debida a la irradiación del mismo sol. También los modernos laboratorios físicos consiguen efectuar, mediante el bombardeo con partículas dotadas de altísima energía o con neutrones, transformaciones de núcleos, como puede observarse en el ejemplo del átomo de uranio. A este propósito hay que mencionar también los efectos de la radiación cósmica, que puede fraccionar los átomos más pesados, liberando de esta manera, no raras veces, enjambres enteros de partículas subatómicas.

Hemos querido citar solamente unos pocos ejemplos, pero aptos para poner fuera de toda duda la expresa mutabilidad del mundo inorgánico, grande y peque-

ño: las múltiples transformaciones de las formas de energía, especialmente en las descomposiciones y combinaciones químicas en el macrocosmos, y no menos la mutabilidad de los átomos químicos, hasta la partícula subatómica de sus respectivos núcleos.

## *EL ETERNAMENTE INMUTABLE*

El científico de hoy, haciendo penetrar su mirada hasta el interior de la naturaleza más profundamente que sus predecesores de hace cien años, sabe, pues, que la materia inorgánica, en su más íntimo meollo, por decirlo así, está marcada con el sello de la mutabilidad; y que por eso su ser y su subsistir exigen una realidad enteramente diversa e inmutable por su misma naturaleza.

Así como en un cuadro en claroscuro las figuras resaltan sobre el fondo ensombrecido, obteniendo sólo en tal forma el pleno efecto de plástica y de vida, así también la imagen del eternamente inmutable emerge clara y resplandeciente del torrente que arrastra consigo, en una intrínseca mutabilidad que jamás cesa, a las cosas materiales del macrocosmos y del microcosmos. El científico colocado en las orillas de este inmenso torrente, descansa en aquel grito de verdad con que Dios se definió a Sí mismo: "Yo soy el que soy" (Ex. 3, 14), y a quien el Apóstol alaba como a "Pater luminum, apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis obumbratio" (Iac. I, 17).

## B) *LA DIRECCION DE LAS TRANSFORMACIONES*

### a) *En el macrocosmos: la ley de la entropía.*

Pero la ciencia moderna no sólo ha avanzado y profundizado nuestros conocimientos sobre la realidad y la amplitud de la mutabilidad del cosmos; ella nos ofrece también preciosas indicaciones acerca de la dirección según la cual se realizan los procesos en la naturaleza. Mientras que hace cien años, especialmente después del descubrimiento de la ley de la constancia, se pensaba aún que los procesos naturales fuesen reversibles, y, por lo tanto, según los principios de la estricta causalidad—o mejor, determinación—de la naturaleza, se creía posible una continua renovación y rejuvenecimiento del cosmos; con la ley de la entropía, descubierta por Rodolfo Clausius, se vino a saber que los procesos naturales espontáneos van siempre unidos con una disminución de la energía libre y utilizable: lo que en un sistema material cerrado debe conducir, finalmente, a la terminación de los procesos en la escala macroscópica. Este destino fatal, que solamente algunas hipótesis, a las veces demasiado gratuitas—como la de la creación continua suletoria—se esfuerzan por ahorrar al universo, cuando, por el contrario, brota de la experiencia científica positiva, exige elocuentemente la existencia de un Ser necesario.

### b) *En el microcosmos:*

En el microcosmos esta ley, estadística en el fondo, no tiene aplicación, y, además, al tiempo de su formulación no se conocía casi nada de la estructura y del comportamiento del átomo. Sin embargo, la investigación más reciente sobre el mismo, y a la vez el inesperado desarrollo de la astrofísica, han hecho posibles en este campo sorprendentes descubrimientos. El resultado no puede enunciarse aquí más que brevemente, y es que también el desarrollo atómico e intraatómico tiene claramente señalado un sentido de dirección.

Para ilustrar este hecho bastará recurrir al ya mencionado ejemplo del comportamiento de las energías solares. La envoltura electrónica de los átomos químicos en la fotosfera del sol lanza cada segundo una gigantesca cantidad de energía radiante al espacio circundante, del cual ya no vuelve. La pérdida está compensada desde el interior del sol por medio de la formación del helio a partir del hidrógeno. La energía que con esto se libera proviene de la masa de los núcleos de hidró-

geno, la cual en este proceso en una pequeña parte (7 por 1.000) se convierte en energía equivalente. El proceso de compensación, por lo tanto, se desarrolla a costa de la energía, que, originariamente, existe en los núcleos de hidrógeno como masa. Así dicha energía, en el curso de miles de millones de años, se transforma, lenta, pero irremediablemente, en radiaciones. Una cosa semejante acontece en todos los procesos radiactivos, tanto naturales como artificiales. También aquí, por consiguiente, en el reducido y estricto microcosmos encontramos una ley que indica la dirección de la evolución y que es análoga a la ley de la entropía en el macrocosmos. La dirección de la evolución espontánea está determinada mediante la disminución de la energía utilizable en la periferia y en el núcleo del átomo, y hasta ahora no se conocen procesos que pudieran compensar o anular tal empobrecimiento por medio de la formación espontánea de núcleos de alto valor energético.

## C) *EL UNIVERSO Y SUS DESARROLOS:*

*En el futuro.*

Si el científico dirige, por lo tanto, su mirada del estado presente del universo al porvenir, aunque lejanísimo, se ve obligado a constatar, tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, el envejecimiento del mundo. En el curso de miles de millones de años, incluso las cantidades aparentemente inagotables de núcleos atómicos pierden energía utilizable, y la materia se aproxima, hablando en sentido figurado, a un volcán apagado y hecho escoria. Y viene a la mente el pensar que si el presente cosmos, hoy tan palpitante de ritmo y de vida, no es capaz de dar razón de sí mismo, como se ha visto, mucho menos podrá hacerlo el cosmos sobre el que habrá pasado, a su modo, el aleteo de la muerte.

*Y en el pasado.*

Vuélvase ahora la mirada al pasado. A medida que se retrocede, la materia se presenta más y más rica de energía libre y como teatro de grandes convulsiones cósmicas. Así todo parece indicar que el universo material ha tenido, desde tiempo finito, un pujante principio, provisto como estaba de una abundancia incalculablemente grande de reservas energéticas, en virtud de las cuales, primero rápidamente, luego con progresiva lentitud, ha evolucionado hasta el estado presente.

Saltan así a la mente dos preguntas espontáneas: ¿Puede la ciencia decir cuándo ha acaecido este potente principio del cosmos? ¿Y cuál era el estado inicial, primitivo, del universo?

Los más excelentes técnicos de la física atómica, en colaboración con los astrónomos y los astrofísicos, se han esforzado por esclarecer estos dos arduos, pero sobremanera interesantes problemas.

## D) *EL PRINCIPIO EN EL TIEMPO*

Ante todo, por citar alguna cifra que no pretende otra cosa sino expresar un orden de magnitud, al designar el alba de nuestro universo, o sea su principio en el tiempo, la ciencia dispone de varios caminos bastante independientes entre sí y, sin embargo, convergentes, que brevemente indicaremos:

1) *El alejamiento de las nebulosas espirales o galaxias.*—El examen de numerosas nebulosas espirales, llevado a cabo especialmente por Edwin E. Hubble en el Mount Wilson Observatory, llevó al significativo resultado—aunque haya que tomarlo con las debidas reservas—de que estos lejanos sistemas de galaxias tienden a separarse la una de la otra con tal velocidad que la distancia entre dos de esas nebulosas espirales se duplica en el transcurso de unos 1.300 millones de años. Si se mira retrospectivamente el tiempo de este proceso del "Expanding Universe", resulta que hace de mil a diez mil millones de años la materia de todas las ne-

bulosas espirales se encontraba comprimida en un espacio relativamente restringido cuando los procesos cósmicos tuvieron comienzo.

2) *La edad de la corteza sólida de la tierra.*—Para calcular la edad de las substancias originarias radioactivas, existen datos muy aproximados, tomados de la transmutación del isótopo del uranio 238 en un isótopo de plomo (RaG), del uranio 235 en actinio D (AcD), y del isótopo del torio 232 en torio D (ThD). La masa de helio que con esto se forma puede servir de control. Por este camino resultaría que la edad media de los minerales más antiguos es, a lo más, de cinco mil millones de años.

3) *La edad de los meteoritos.*—El método precedente, aplicado a los meteoritos para calcular su edad, ha dado poco más o menos la misma cifra de cinco mil millones de años. Resultado éste que adquiere especial importancia desde el momento en que hoy se admite generalmente por todos el origen interestelar de los meteoritos.

4) *La estabilidad de los sistemas de estrellas dobles y de los enjambres de estrellas.*—Las oscilaciones de la gravitación dentro de estos sistemas, como el roce de las mareas, encierran de nuevo su estabilidad entre los límites de cinco mil a diez mil millones de años.

Si estas cifras pueden causar estupor, sin embargo no dan ni siquiera al más sencillo de los creyentes un concepto nuevo y diverso del que ha aprendido en las primeras palabras del Génesis: "In principio", esto es, el comienzo de las cosas en el tiempo. Tales cifras dan a dichas palabras una expresión concreta y casi matemática, mientras que de ellas brota un consuelo más para los que comparten con el Apóstol la estima hacia aquella Escritura divinamente inspirada, que es siempre útil, "ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum" (II Tim. 3, 16).

## E) *EL ESTADO Y LA CALIDAD DE LA MATERIA ORIGINAL*

Con igual empeño y libertad de investigación y de comprobación, los sabios han aplicado su audaz ingenio, no sólo a la cuestión sobre la edad del cosmos, sino también a la ya indicada, y ciertamente más ardua, concerniente al estado y a la calidad de la materia primitiva.

Según las teorías que se tomen como base, los cálculos correspondientes difieren no poco entre sí. Sin embargo, los científicos están de acuerdo en opinar que lo mismo que la masa, también la densidad, la presión y la temperatura deben haber llegado a grados realmente enormes, como se puede ver en el reciente trabajo de A. Unsöld, director del Observatorio de Kiel (*Kernphysik und Kosmologie,* en *Zeitschrift für Astrophysik,* 24. B., 1948, pp. 278-305). Sólo en estas condiciones se puede comprender la formación de los núcleos pesados y su frecuencia relativa en el sistema periódico de los elementos.

Por otra parte, la inteligencia, ávida de verdad, insiste con razón en la pregunta de cómo la materia ha podido llegar a un estado semejante, tan inverosímil a nuestra ordinaria experiencia de hoy, y qué es lo que ha precedido. En vano se esperaría una respuesta de la ciencia natural, la cual declara lealmente encontrarse delante de un enigma insoluble. Es verdad que se exigiría demasiado de la ciencia natural como tal; pero es igualmente cierto que el espíritu humano, versado en la meditación filosófica, penetra más profundamente en el problema.

Es innegable que una mente iluminada y enriquecida con los modernos conocimientos científicos, considerando serenamente este problema, no puede menos de romper el cerco de una materia totalmente independiente y autóctona, bien por increada, bien por creada por sí misma, y elevarse a un Espíritu creador. Con la misma mirada limpia y crítica con que examina y juzga los hechos, vislumbra y reconoce en ellos la obra de la Omnipotencia creadora, cuya virtud, agitada por el potente "Fiat" pronunciado hace miles de millones de años por el Espíritu creador, se desplegó por el universo, llamando a la existencia, con un gesto de generoso amor, a la materia exuberante de energía. En realidad, parece como si la ciencia moderna, saltando de un golpe millones de siglos, hubiera logrado hacerse testigo de aquel primordial "Fiat lux", cuando de la nada brotó, con la materia, un mar de luz y de radiaciones, mien-

tras las partículas de los elementos químicos se rompieron y se reunieron en millon de galaxias.

Es verdad que de la creación en el tiempo no son argumentos decisivos los hech hasta aquí mencionados, como lo son, por el contrario, los tomados de la metafísi y de la revelación en cuanto a la simple creación, y de la revelación si se trata la creación en el tiempo. Los hechos pertenecientes a las ciencias naturales, a que n hemos referido, esperan todavía mayores investigaciones y confirmaciones, y las teorí sobre ellos fundadas necesitan nuevos desarrollos y pruebas para ofrecer una ba segura a una argumentación, que de suyo está fuera del campo propio de las cienci naturales.

A pesar de esto, es digno de consideración el que los modernos cultivadores estas ciencias estimen la idea de la creación del universo como completamente co ciliable con su concepción científica; más aún: que hayan sido conducidos hacia el por sus propias investigaciones, siendo así que hace pocos decenios tal "hipótesi venía rechazada como absolutamente inconciliable con el estado de la ciencia entonces. Todavía en 1911 el célebre físico Svante Arrhenius declaraba que " opinión de que pudiera nacer algo de la nada está en contraste con el estado pr sente de la ciencia, según la cual la materia es inmutable" (*Die Vorstellung vo Weltgebäude im Wandel der Zeiten,* 1911, p. 362). Así también es de Plate la afi mación: "La materia existe. De la nada, nada nace; por consiguiente, la materia eterna. Nosotros no podemos admitir la creación de la materia" (*Ultramontane We tanschauung und moderne Lebenskunde,* 1907, p. 55).

Cuán diverso y cuánto más fiel reflejo de inmensas visiones es, por el contrari el lenguaje de un moderno científico de primer orden, sir Edmund Whittaker, ac démico pontificio, cuando habla de las anteriormente indicadas investigaciones sob la edad del mundo: "Estos diferentes cálculos convergen en la conclusión de que hub una época hace unos $10^9$ ó $10^{10}$ años, antes de la cual el cosmos, si existía, exist en una forma totalmente diversa de cuanto podemos imaginar; de manera que es época representa el último límite de la ciencia. Podemos quizá referirnos a ella, s impropiedad, como a la creación. Ella proporciona un fondo concorde a la visi del mundo, sugerida por la evidencia geológica, de que todo organismo existen sobre la tierra ha tenido principio en el tiempo. Si este resultado se viese confirma por futuras investigaciones, podría llegar a ser considerado como el más importan descubrimiento de nuestra época, ya que representa un cambio fundamental en concepción científica del universo, semejante al efectuado hace cuatro siglos p Copérnico" (*Space and Spirit,* 1946, pp. 118-119).

## CONCLUSION

¿Cuál es, por tanto, la importancia de la ciencia moderna con respecto al arg mento de la existencia de Dios tomado de la mutabilidad del cosmos? Por medio investigaciones exactas y detalladas en el macrocosmos y en el microcosmos, la cie cia ha ensanchado y profundizado considerablemente el fundamento empírico sob el que se basa aquel argumento, y del cual se concluye la existencia de un *Ens a s* inmutable por su misma naturaleza. Además ella ha seguido el curso y la direcci de los desarrollos cósmicos, y así como ha vislumbrado su término fatal, así tambi ha señalado su principio en un tiempo de hace unos cinco mil millones de años, co firmando con la concreción propia de las pruebas físicas la contingencia del univer y la fundada deducción de que el cosmos haya salido de las manos del Creador al dedor de aquella época.

Por tanto, la creación en el tiempo, y por eso mismo un Creador: luego Dio Esta es la voz, si bien ni explícita ni completa, que Nos pedíamos a la ciencia, y q la presente generación humana espera de ella, Es una voz que brota de la madu y serena consideración de un solo aspecto del universo, o sea el de su mutabilida pero es ya suficiente para que la Humanidad entera, ápice y expresión racional d macrocosmos y del microcosmos, adquiriendo conciencia de su alto Hacedor, se co sidere como cosa suya en el espacio y en el tiempo, y cayendo de rodillas ante soberana Majestad empiece a invocar su nombre: "Rerum, Deus, tenax vigor—i

motus in Te permanens—, lucis diurnae tempora—successibus determinans." (Del himno de Nona.)

El conocimiento de Dios, como único Creador, común a muchos modernos científicos, es también el extremo límite que puede alcanzar la razón natural; pero no constituye, como bien lo sabéis, la última frontera de la verdad. De ese mismo Creador encontrado por la ciencia en su camino, la filosofía, y mucho más la revelación, en colaboración armónica (ya que las tres son instrumentos de la verdad, como rayos de un mismo sol) contemplan la substancia, revelan los contornos, diseñan la semblanza. Sobre todo la revelación hace su presencia casi inmediata, vivificante, amorosa, como es aquella que el simple creyente o el científico descubren en lo íntimo de su espíritu cuando repiten sin titubear las concisas palabras del antiguo Símbolo de los Apóstoles: *Credo in Deum, Patrem Omnipotentem, Creatorem caeli et terrae.*

Hoy, después de tantos siglos de civilización, porque son siglos de religión, no es que sea necesario descubrir a Dios por vez primera, sino que más bien lo que urge es sentirlo como Padre, reverenciarlo como Legislador, temerlo como Juez; urge, para la salvación del mundo, que todos adoren a su Hijo, amoroso Redentor de los hombres, y se dejen llevar por los suaves impulsos del Espíritu, fecundo Santificador de las almas.

Esta persuasión, que toma sus más lejanos arranques de la ciencia, es coronada por la fe, la cual, si está cada día más enraizada en la conciencia de los pueblos, podrá realmente dar un impulso fundamental al curso de la civilización.

Es una visión total, del presente y del futuro, de la materia y del espíritu, del tiempo y de la eternidad, que, iluminando las inteligencias, ahorrará a los hombres de hoy una larga noche de tempestad.

Es aquella fe que Nos hace en este momento elevar a Aquel que hace poco invocamos como *Vigor, Immotus* y *Pater*, la ferviente súplica por todos sus hijos, confiados a nuestra custodia: *"Largire lumen vespere, quo vita nusquam decidat"* (lugar citado): luz para la vida del tiempo, luz para la vida de la eternidad.

# *LAS DIRECTRICES DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL EN EL SIGLO XIX SEGUN MENENDEZ PELAYO*

## *(De una carta inédita de don Marcelino al filósofo francés M. Cazac.)*

La correspondencia cruzada entre Menéndez Pelayo y el filósofo francés Henry Pierre Cazac, próxima a publicarse, tiene particular interés.

Constituye un epistolario de índole diversa a los publicados hasta ahora del polígrafo santanderino.

Lo dará a luz el P. Cavallerá (jesuíta francés de origen italiano, director en Toulouse de la *Revue d'Ascetique et de Mystic*).

Las cartas de monsieur Cazac se conservan en la Biblioteca Menéndez Pelayo, de Santander. Las de Menéndez Pelayo a Cazac, las tiene en su poder el P. Cavallerá. Las recibió, fallecido Cazac, a quien asistió a bien morir, de manos de la familia del filósofo de Toulouse, con la que le unía particular amistad.

Henry Pierre Cazac no creo que haya dejado en Francia honda huella como filósofo del siglo XIX.

Siendo estudiante en la Sorbona escribió una Memoria sobre la polémica de Aristóteles contra la teoría platónica de las ideas.

Menéndez Pelayo, a quien Cazac envió un ejemplar de ella con dedicatoria autógrafa, la califica de profunda y erudita.

"Este trabajo—le dice en su primera carta, 24 de septiembre de 1891—es una brillante muestra de los sólidos principios filosóficos de usted y del estudio concienzudo que ha hecho de la filosofía peripatética en todas sus fases."

Esta Memoria, que mereció tal elogio de Menéndez Pelayo, fué lo único que publicó Cazac. Todos sus demás estudios filosóficos no pasaron de proyectos, más o menos variables, que nunca llegó a realizar.

Primeramente Cazac se dirige a Menéndez Pelayo, indicándole el propósito que tiene de hacer un estudio sobre la filosofía española del siglo XIX. Después abandona, a lo que parece, esta idea. Cazac se propone traducir al francés el discurso de Menéndez Pelayo sobre San Isidoro y sus principales *Ensayos de crítica filosófica; el de las Vicisitudes de la filosofía platónica en España*, el de *Los precursores españoles de Kant*, el de *Francisco de Vitoria*, el de *Raimundo Lulio* y algún otro más. Estas traducciones se hallan hasta ahora inéditas.

Menéndez Pelayo, entonces en la plenitud de su vigor intelectual, se interesa en sus Cartas al filósofo francés por todos los estudios de éste referentes a España.

Le dice que le suministrará cuantos datos necesite sobre la filosofía española décimonónica. Toda su correspondencia posterior con Cazac se reduce a satisfacer la curiosidad de éste sobre nombres para él desconocidos, que salen en los discursos, que Menéndez Pelayo está traduciendo.

Estas notas autógrafas de Menéndez Pelayo a la traducción de sus ensayos, por Cazac, son numerosísimas y de positivo valor.

En todo lo referente a San Isidoro, le recomienda los insuperables prolegómenos o *Isidoriana*, de Faustino Arévalo, que agotan la materia. "Para detalles biográficos sobre San Braulio—le dice en otra nota—vea los *Prolegomena Isidoriana*, del padre Arévalo, que recogió todos los que existen."

Las notas a la traducción francesa de los discursos de Vitoria, Lull y demás ensayos se las da Menéndez Pelayo en sus cartas a Cazac con la amplitud y penetración en él habituales.

Espero que saldrán estas notas en el Epistolario que prepara el P. Cavallerá, patrocinado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Yo me limitaré en estas anotaciones a las que le pone Menéndez Pelayo a Cazac al anunciarle éste su deseo de hacer un estudio sobre la filosofía española del siglo XIX.

No bien le anuncia tal intento, le responde al punto el españolísimo polígrafo montañés:

"No podría usted darme—le dice—noticia más agradable, pues los nombres y las obras de nuestros pensadores son casi desconocidos fuera de España."

Como trabajo previo para su estudio, Menéndez Pelayo aconseja a Cazac que forme una especie de cuadro sinóptico con las principales direcciones del pensamiento filosófico español durante el siglo XIX. Mejor dicho, el mismo Menéndez Pelayo le deja trazadas estas directrices en su primera carta. Cazac no tendrá luego sino elegir las obras más características de cada escuela, grupo o tendencia.

Después le señala las fuentes bibliográficas que Cazac podrá utilizar para su estudio: Vidart, Laverde, Fr. Ceferino González, su *Historia de los heterodoxos*, etc.

Don Luis Vidart en su filosofía española:

"Puede usted—le dice Menéndez Pelayo a Cazac—escribir directamente a este señor, Vidart, que es amigo mío. Vive en Madrid. Es comandante de Artillería, retirado. Sus ideas no son muy ortodoxas. Pero es persona bondadosa y atenta, que mandará a usted de fijo su libro, y le comunicará otros datos."

"El libro de Vidart—continúa en su carta diciendo Menéndez Pelayo—es bastante incompleto, por lo cual conviene tener muy presentes los *Estudios críticos sobre Filosofía*, de D. Gumersindo Laverde y Ruiz (Lugo, 1867). Este señor, que era grande amigo mío, murió el año pasado [1890]. Su libro escasea ya mucho en el comercio, y sólo por casualidad se encuentra."

"Supongo que usted conoce el cuarto tomo de la segunda edición de la *Historia de la Filosofía*, de Fr. Ceferino González, donde también hay sobre España algunas indicaciones. Yo también digo algunas cosas de esta materia en el tomo III de mi *Historia de los heterodoxos españoles*, obra que no sé si usted conocerá, y de la que en el momento no puedo ofrecer a usted ejem-

plar alguno; pero lo buscaré para remitírselo, si usted no lo posee. Sus datos alcanzan hasta 1879. Pero sólo se habla de las producciones filosóficas en su relación con la ortodoxia, que era el propósito de aquel libro."

"Enterado usted por estos medios de los nombres de nuestros principales pensadores contemporáneos y de su respectiva filiación metafísica, puede usted emprender directamente el estudio de sus obras más capitales."

A continuación de esto, Menéndez Pelayo presenta a Cazac el cuadro sinóptico que le recomendaba hacer a él con las principales directrices del pensamiento filosófico español durante el siglo XIX.

He aquí estas directrices que a Cazac le traza, a vuela pluma, en su primera carta el propio Menéndez Pelayo:

"Yo creo que debe empezar con la aparición de *Balmes y Donoso Cortés*. Porque la filosofía de los treinta primeros años de nuestro siglo XIX, tan agitados y turbulentos para España, no es más que una continuación de la lucha entablada en el siglo XVIII entre la ideología sensualista y la filosofía tradicional, personificada por varios apologistas católicos, como los PP. Ceballos, Alvarado, Vidal, etc.

Entre los liberales españoles de los años 12 y 20 predominaron las ideas de Cabanis y Destutt-Tracy, en ideología; y las de Bentham, en Etica y Derecho natural.

Los profesores de Salamanca, Salas y Núñez, fueron grandes propagandistas de la moral utilitaria.

Núñez, sin embargo, en su *Sistema de la ciencia social* (1820) indicó la conveniencia de abandonar la ideología sensualista, como superficial e impotente; y recomendó por primera vez la crítica kantiana.

Entre los católicos predominó el escolasticismo. Pero comenzaron a ser muy leídos y a tener bastantes prosélitos los tradicionalistas franceses.

Siguióse un largo período de revolución y guerra civil, en que estuvieron casi abandonados los estudios.

*Balmes y Donoso Cortés.*—El renacimiento filosófico de España se debe principalmente a Balmes (que funda una especie de eclecticismo español y cristiano) y a Donoso Cortés, cuya vida filosófica se divide en dos períodos: Uno de eclecticismo y doctrinarismo, a la manera francesa; y otro de exaltado tradicionalismo y ultramontanismo, al cual pertenece su famoso *Ensayo* (1852). Supongo conocidas de usted las obras de uno y otro.

Entre las de Balmes sobresalen su *Filosofía fundamental*, su *Protestantismo comparado con el catolicismo* (que realmente no es lo que su título expresa, sino una especie de filosofía de la historia moderna), y su *Criterio*, que es un original tratado de lógica práctica. Tiene muchas más obras y gran número de escritos polémicos. Pero el fondo de su pensamiento está en los cuatro tomos de su *Filosofía fundamental*.

De Donoso hay edición completa en cinco tomos y también una traducción francesa (muy incompleta) de L. Veuillot."

Le habla luego de las principales tendencias que se han mostrado en nuestra filosofía moderna. Las enumera rápidamente, "para ampliar otro día—le dice—estas indicaciones".

A) *El espiritualismo ecléctico francés.*—Donoso le siguió en sus primeros tiempos, como queda dicho. Dominó por algún tiempo en nuestra enseñanza oficial; pero no produjo obras de valor original, sino manuales y libros de clase, como las lecciones de filosofía ecléctica de D. Tomás García Luna.

En cambio fué la filosofía de nuestros hombres políticos desde 1837 a 1868.

Le cita Menéndez Pelayo los nombres y las obras de Pacheco, Pastor Díaz, Cánovas del Castillo, y añade: "En general, la influencia de esta escuela se ha reflejado mucho más en los Parlamentos que en las Universidades."

B) *La escuela escocesa*, especialmente la W. Hamilton, de la que fué centro la Universidad de Barcelona, donde enseñaron Martí de Eixalá y F. Javier Llorens, que apenas dejó nada escrito, pero que fué un gran maestro y un profundo observador psicológico.

Se enlazan con este grupo otros muchos pensadores espiritualistas, como Santpons, impugnador del utilitarismo; el estético Milá y Fontanals [de quien hizo la más acabada semblanza el mismo Menéndez Pelayo], Reynals, Durán y Bas, Letamendi..., grupo aí que dice pertenecer el propio Menéndez Pelayo.

Este le habla también a Cazac de los prosélitos que la misma filosofía escocesa tuvo en Hispanoamérica, como el renombrado D. Andrés Bello, rector de la Universidad de Chile.

C) *El kantismo.*—Ya en su forma tradicional, ya en las nuevas formas críticas de Renouvier y de Kuno Fischer. De los kantianos antiguos, el principal es Rey y Heredia. Son neokantianos el doctor Nieto y Serrano, que ha publicado muchas obras en el mismo sentido que las de Renouvier (la principal se titula *Bosquejo de la ciencia viviente*), y D. José del Perojo (*Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*).

D) *El hegelianismo* se explicó en varias Universidades, especialmente en la de Sevilla, donde lo introdujo el doctor Contero y Ramírez, que no dejó nada escrito, pero sí muchos discípulos: Fabié, expositor de la Lógica de Hegel, y Benítez de Lugo, expositor de la Filosofía del Derecho. Emilio Castelar aplica también el hegelianismo de la derecha a sus lecciones de historia.

Considera Menéndez Pelayo a Pi y Margall como representante de la extrema izquierda hegeliana y con ideas análogas a Feuerbach y Proudhon.

F) *El krausismo.* Por muchos años, a mediados del siglo XIX, la filosofía oficial en la Universidad de Madrid. Le trajo de la Universidad de Heidelberg D. Julián Sanz del Río por los años 1848 a 50.

Su obra principal es la *analítica.*

[Tiene otras muchas más que le cita a Cazac Menéndez Pelayo.]

Formó Sanz del Río una escuela numerosísima o, por mejor decir, una secta fanática e intransigente.

Fueron sus discípulos principales Canalejas, Salmerón, Giner de los Ríos, Federico de Castro, Gumersindo Azcárate, González Serrano.

Casi todos han desertado a estas horas [1891] y se han convertido en positivistas o monistas. Pero todavía quedan algunos fieles, especialmente Giner de los Ríos, autor de muchos trabajos de Filosofía del Derecho y de Pedagogía; propagandista incansable, hombre de gran rectitud moral, a pesar

de sus aberraciones dogmáticas. El dirige la Institución Libre de Enseñanza, que es el refugio actual de los krausistas.

G) *Materialismo. Positivismo.*—En España el materialismo ha dominado principalmente en las escuelas de Medicina.

El doctor Mata, autor de un *Tratado de la razón humana,* fué uno de sus principales apóstoles.

Hoy [septiembre de 1891] el positivismo ha penetrado también en algunas cátedras de Filosofía, merced sobre todo a algunos desertores del idealismo krausista. Una de las dos cátedras de Metafísica de la Universidad de Madrid la tiene Salmerón, que es monista. Igual sentido sigue su discípulo González Serrano.

H) *Restauración escolástica.*—"Supongo—le dice Menéndez Pelayo a Cazac—que la conocerá usted en sus obras principales. En cierto sentido puede decirse que la inició Balmes, y casi al mismo tiempo el P. Cuevas, jesuíta, en un curso, inspirado principalmente por las doctrinas de Suárez. Vino después el P. Ceferino González, de quien tiene usted conocimiento. Ortí y Lara, con sus numerosas publicaciones, ha contribuído al renacimiento escolástico, pero con carácter menos español, y siguiendo principalmente a Kleutgen, Liberatore, Prisco y San Severino.

Los dos más notables escolásticos, posteriores al P. Ceferino, me parecen los dos jesuítas P. Mendive (*Curso de Filosofía* en cinco volúmenes) y el P. Urráburu, que ha enseñado por mucho tiempo Filosofía en el Colegio Romano y publica ahora unas vastísimas instituciones, de las cuales han salido ya el tomo de la Lógica y el de la Ontología.

La restauración escolástica empieza también a dar frutos en América, como lo prueba el reciente y notable *Curso de Derecho natural,* del presbítero chileno D. Rafael Fernández Concha.

I) *Pensadores cristianos, no estrictamente escolásticos.*—Entre los pensadores cristianos que no son estrictamente escolásticos, Menéndez Pelayo le cita a Cazac, entre los más notables, al P. Mir, jesuíta, autor de la *Harmonía entre la Ciencia y la Fe;* al catedrático de Zaragoza Hernández Fajarnés y, sobre todo, a Comellas y Cluet, con su *Introducción a la Filosofía,* o sea *Doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia.*

El juicio de Menéndez Pelayo sobre Comellas y Cluet es, aunque breve, en gran manera elogioso. "Este último—dice—, que falleció hace pocos años, y es poco o nada conocido, me parece quizá el pensador más notable que ha florecido después de Balmes."

Esta primera carta de Menéndez Pelayo a Cazac, la más extensa de cuantas le dirigió, termina diciendo:

"Por ahora basta con estas someras indicaciones, que ampliaré otro día, indicando a usted también los libros en que principalmente debe fijarse."

Monsieur Cazac abandonó pronto la idea de escribir sobre la filosofía española del siglo XIX porque quería dedicarse a formar una biblioteca de filósofos españoles, cuyo primer volumen lo constituirían las traducciones que venía haciendo del estudio de San Isidoro y de los discursos contenidos en los ensayos de crítica filosófica de Menéndez Pelayo.

Este tampoco se cuidó ya de ampliarle, como le ofreciera, las por él lla-

madas "someras indicaciones", que en su primera carta le envía a vuela pluma sobre la filosofía española ochocentista.

Someras y todo estas indicaciones, juzgo que merecen darse a conocer, por venir de quien vienen. Los lectores de PENSAMIENTO agradecerán, sin duda, que se publiquen por vez primera en esta revista, independientemente del Epistolario completo, que esperamos nos presente pronto el P. Cavallerá, junto con las notas ilustrativas, a la traducción por Cazac, a los discursos críticofilosóficos del maestro.

MIGUEL CASCON, S.I.

Santander, otoño de 1951.

# PHILOSOPHIC ABSTRACTS

La revista trimestral de filosofía *Philosophic Abstracts,* publicada esporádicamente desde 1939, ha sido reorganizada recientemente y aparece ahora con toda regularidad. La revista ofrece extractos breves y objetivos de las obras de filosofía y de sus ramas afines, publicadas en el mundo entero.

Mr. H. F. Tecoz ha aceptado la dirección de la revista para Europa, a fin de crear una red completa de corresponsales.

Bajo su nueva forma, la revista cuenta con la cooperación de los editores, y espera prestar óptimos servicios a los profesores y estudiantes y, en general, a todos los interesados en las cosas del espíritu.

Las suscripciones y anuncios se han de enviar al editor de *Philosophic Abstracts*: Russell F. Moore Co. Inc. 475 Fifth Avenue, New York, 17, N. Y., EE. UU.

Los libros para recensión en *Philosophic Abstracts* se han de enviar a Mr. H. F. Tecoz. "Heuvelhoeve", Den Dolder. Holanda.

# BIBLIOGRAFIA

## *LIBROS*

SYLVI HONKAVAARA: *On the Psychology of Artistic Enjoyment.* Helsinski, 1949. Suomalainen Tiedeakatemia (Annales Academiae Scientiarum Fennicae), 161 pp., 16 × 24,5.

El presente estudio, que fué presentado y publicado por la Academia Scientiarum Fennica, de Helsinki, trata de la estructura psicológica del placer artístico. Un día vió el autor una sesión cinematográfica en que salía Rembrant mirando un cuadro suyo al que nadie daba valor, pero que él juzgaba una obra maestra. El autor se pregunta cómo lo podía saber si ningún contemporáneo lo vió así. ¿Poseemos un criterio objetivo al que recurrir? ¿No es absurdo que un artista pinte como un niño en la escuela y le hagan un monumento y escriban su biografía? Para estudiar la estructura del gozo artístico analiza el autor el sentimiento estético.

Se notan dos corrientes principales en la historia de la estética. Una dice que la función principal del arte es imitar la naturaleza (teoría de la "imitación"). Otra acentúa la participación de la vida emocional del espectador en la aparición del placer artíctico (teoría de la empatía o "einfühlung"). Una tercera es transición entre ambas (teoría de la expresión). El paso del arte antiguo (imitación) al moderno (emocionalismo) se realizó por el análisis prolongado de los todos dominantes o "gestalts" que intervienen en la obra artística. Hoy día se ha llegado a tal punto en este análisis, que puede dudarse si hay que seguir llamando al arte moderno "representacional".

La tesis del autor puede resumirse así. Si observamos una persona en relación con la obra de arte, estamos estudiando un campo dinámico, en el que no es una sola cualidad lo que cautiva al observador. Si representamos el goce artístico como una función, habrá diversas variables: F (a, b, c, d..., x). No es preciso que todas se relacionen con la aparición del placer estético o que dependan unas de otras. Puede darse una de estas combinaciones: F (a), F (a, d), F (a, b, c) o F (c, d), etc.; pero la función F (a, b, c, d..., x) es la más común.

El autor trata de estudiar los factores que suscitan el placer estético. Los dos puntos de vista que iluminan el gozo artístico son el objetivo y el subjetivo. Según el primero, el arte obra al servicio de la función simbólica; según el segundo, el placer estético es considerado como una satisfacción de las tensiones dinámicas de la personalidad producida por el arte. La unificación de estos dos puntos de vista no la vislumbra claramente el autor. El arte no existe, por consiguiente, en la realidad física, sino que es sólo feno-

ménicamente objetivo. Podemos hablar en algún sentido de un criterio objetivo del valor de una obra artística, con tal que admitamos que el mismo criterio ha ido evolucionando. No hay, pues, obras inmortales de arte en el sentido absoluto de la palabra.

El autor en su estudio, serio y documentado, aparece fuertemente influenciado por los estetas alemanes, y adolece—como muchos de ellos—de imprecisión filosófica y de tender a remarcar excesivamente el aspecto subjetivo del gozo artístico.

A. Roldán.

M. F. Sciacca: *Historia de la Filosofía.* Versión y Prólogo para españoles, por A. Muñoz Alonso. Luis Miracle, Barcelona, 1950. 225 × 150 mm., 656 pp.

Algo nuevo y algo bueno—lo que no siempre suele andar junto—nos trae esta obra de Sciacca. Nueva es entre otras cosas, para empezar con lo primero que se nos pone delante, esa sugestiva portada en que colores y trazos recuerdan a las páginas de La Incógnita del Hombre y al Firmamento de Rodés. Si se ha querido que esta asignatura tenga en adelante los atractivos de una obra de alta recreación mental, no esta mal la presentación tipográfica. La otra presentación, la escrita, se ha hecho a base de cuatro Historias de la Filosofía más o menos conocidas de nuestros universitarios. Un punto de referencia que estimamos bien escogido. Pero notaremos que, además de los cuatro textos señalados por el prologante, hay por lo menos ocho más en servicio, y son los de Frutos, Díez Blanco, González Cordero, Tredici, Vorlaender, Aster-Huidobro (colección Labor), Messer, Thonnard-García Blanco. Algunos de ellos aspirarán seguramente a ser universitarios. El último, además, gana a todos en extensión (1096 pp. de letra metida), en aparato metodológico, en primores de distribución didáctica del texto, en índices valiosos, en puntualización de datos y fechas, y sobre todo en una labor de hispanización que va de las bibliografías a los autores mismos estudiados, antiguos tanto como modernos. Véase por ejemplo como desde los primeros capítulos de la filosofía griega recoge García Blanco cuanto en castellano se ha editado o discutido referente a la misma. Es pues de justicia que lo hagamos constar, y que sepamos que la asignatura de la Historia de la filosofía se va escribiendo por nuestro profesorado con atención y competencia crecientes, y su enjuiciamiento debe quedar reservado a los del ramo.

Con esta advertencia por delante, hablemos del valor del libro de Sciacca que en Italia ha significado ya bastante, cinco ediciones en siete años. Buen crítico Sciacca y representante ilustre del pensamiento actual, ha trabajado en variedad de temas de la filosofía antigua y moderna, y acaso también—aunque no tengo noticias sobre ello—de la medieval. Con tales estudios, que como digo son muchos, se ha acreditado, y ha adquirido copia de conocimientos que le hacen moverse con agilidad y gracia en cuantas ideologías y sistemas se cruzan en la historia. Baraja por igual la filosofía del ser y del conocer, la culturista y la naturista, al menos la que se nos pierda en las nubes de las teorías einsteinianas y similares, de expresión matemática inasequible para el vulgo de los estudiosos. Sciacca entra y sale con maestría en los grandes problemas—ya veremos que aquí radica un defecto si se quiere relativo—; y sin dejar del todo lo biográfico y lo histórico, lo cronológico y geográ-

fico, puntos que han de salvarse en historias de este tipo, lleva la discusión y la valoración en forma profesoral un tanto densa de contenido. Quiero decir, que Sciacca hace más historia de la filosofía que de los filósofos, elimina mucha pura noticia, y se va sin más, acaso con poca preparación para el alumno medio, a los últimos y más difíciles enunciados del problema. Prescinde de esquemas y modos escolares, de los recursos didácticos, de las críticas directas y timoratas, porque no quiere que se le noten ni las angustias del principiante, ni aires de definidor, ni los miedos del que con nadie se atreve porque de todos necesita, ni los recelos de que le vean desviarse de la ortodoxia. Cuanta más competencia, más decisión; y cuando el acatamiento a lo necesario es sincero, la libertad de espíritu se fortalece, y sale por los fueros de la razón, dando el César lo que es del César. Esto por lo que toca al tono general y al autor.

Pasemos a los cuadros del pensamiento que se estudian en la obra. Falta el oriental, lo que no está indicado, sino que está más bien contra-indicado en el título. Nada hubiera costado ser más preciso y explícito, diciendo que se trata de una Historia de la filosofía occidental. Dentro ya de ésta, se mantienen, como era de suponer, los tres grandes períodos de la división tradicional: filosofía antigua, medieval, moderna, pero sólo en el fondo o cuerpo de la obra, pues en los titulares e índices están sin ningún señalamiento apropiado. Defectos evidentemente pequeños, pero porque son fáciles de corregir o evitar, no, porque nada signifiquen, al menos para Platón que mandaba que el que no supiera geometría—y geometrizar o esquematizar los conocimientos—, no entrara en sus aulas.

Dejando lo formal y entrando en el contenido de la obra, diremos que la introducción general es ya un tanto a favor del libro. En ella la filosofía como concepto y como hecho se confronta con la vida, con la historia, con la religión y la moralidad. Magnitudes todas que se entrecruzan con aquella, y que por lo mismo necesitan nociones claras en sí mismas y en sus conexiones con la verdad, la que siendo superhistórica, se sumerge en el curso de lo histórico, en la fluencia vital, en la emoción religiosa, haciendo creer a muchos que se vuelve fluida y variable. Si cambia en el transcurso de los siglos, es porque se integra y amplía muchas veces, no porque en realidad se haga otra. Así entiende Sciacca el devenir del pensamiento, y habrá que decir que lo entiende rectamente.

Por lo que toca a la filosofía griega, definida, y no está mal, como la filosofía de la inteligencia, hay novedades mas no precisamente las revolucionarias que quisieran algunos. No se dos dice por ejemplo, que la filosofía helénica esté aun por interpretarse, ni que lo mejor de ella sea la presocrática. Hay más sentido de la medida que todo eso. Hacerla arrancar de un período primitivo religioso, es sentencia que se ajusta a lo que nos dicen Platón y Aristóteles. Lo de la mente en Anaxágoras está expuesto con tino. Magníficamente delineado el hecho y el significado de los sofistas. La valoración de los dos grandes maestros, Platón y Aristóteles, hecha con acierto, ofrece sin embargo puntos de discusión, vgr., sobre si sus pensamientos admiten o no integración. La admiten como corrientes que después de todo son objetivistas; pero admiten mejor una desintegración en cuanto niega el primero la realidad allí donde está, lo que de hecho trajo el escepticismo, y más tarde la negación de la realidad extramental por obra del idealismo. No podemos creer que a las grandes escuelas helenísticas que preceden a la venida de Jesucristo se les haya dado la importancia histórica, social e intelectual que tuvieron. No era ahí donde se debían haber hecho las economías de papel y exposición.

A la filosofía cristiana se le rinde tributo al asentar como rasgo suyo el ser espiritualista. En ella adquiere la existencia su razón última, y una mayor dimensión la realidad total; la historia tiene sentido, el problema del hombre y del mal su planteamiento, y surgen para el estudio las bellas perspectivas de la conciencia y de la intimidad. En el período pre-nicénico se han hecho economías, y está bien. Digo lo mismo para el período de la primera formación de la escolástica, cuya definición y sentido se ha intentado elaborar. Las dos figuras del pensamiento cristiano, S. Agustín y Sto. Tomás, están destacadas; el primero en su personalidad y originalidad gigantes; el segundo en su carácter representativo. No sería hombre moderno Sciacca si no mostrase sus preferencias por el que de los dos parece más introvertido, más personal y emotivo. En ésto como en otros puntos nos gusta ver a Sciacca en su

ser y temperamento, siempre claro está que salve lo principal. Y aquí el pensamiento cristiano, aunque reducido a un centenar de páginas, nos lo deja bien expuesto y valorado, en su doble aspecto intelectualista y voluntarista. Abreviación que por otra parte era posible, por tratarse primero de una filosofía más despersonalizada, lo que requiere menos información biográfica, y después más uniforme, lo que también supone ahorros en la labor expositiva.

Las dificultades empiezan con el Renacimiento. La nueva visión de la vida, ¿cómo es y a quién se debe? El punto de la atribución se decide a favor de Italia, y el de la manera de la nueva visión, se quiere hacer ver que, al principio al menos, no es tan antropocéntrica como se ha dicho. Tiene razón Sciacca. ¿La tiene igualte en sus benévolas apreciaciones sobre Maquiavelo, Savonarola, Bruno?

Creo que el renacimiento filosófico necesita en sus fundadores mayor deslindamiento. El siglo XVI, aun con las grandes construcciones metafísicas de que se habla en la p. 285, es puramente transicional; con Bacon y sobre todo con Descartes se inicia lo que se llama el renacimiento filosófico, el último, como se ha dicho, de los renacimientos. El plan de Bacon era algo más que el "Novum Organum" a que se refiere la nota bibliográfica; era la "Instauratio Magna", mencionada en el texto pero muy vagamente, sin ponerle el acento de modernidad que palpita en sus páginas. a las que hay que añadir las de "La Nueva Atlántida". Lo que sigue es normal; recordemos no obstante el capítulo de la Ilustración—ahora lo llaman Iluminismo—, que está desarrollado con el dominio con que Sciacca suele manejar los cuadros culturistas. Dominio que no es sólo frase resuelta y audaz, sino un tener en cuenta lo que los especializados en esos temas han dejado en claro. El capítulo de Vico podrá parecer excesivo fuera de Italia; y cortas las páginas que se dedican a la filosofía inglesa. De todas formas creo ser exorbitante la extensión que se concede a ese bloque germánico, de más de noventa páginas, en que razonando la importancia que para la cultura haya tenido, se nos brinda la filosofía kantiana y post-kantiana. Dentro de ese bloque sólido de sistemas, algún alivio suponen las páginas dedicadas al romanticismo. Ahí, de todas formas, debió de haberse incluído el krausismo español como derivado que fué del bloque germano.

Para el pensamiento contemporáneo conserva todavía Sciacca fuerzas y arrestos. Se le nota una mayor aproximación al tema al hablar de él. Lo ha vivido, o mejor lo está viviendo; siente su inmediatez, se deja llevar de su impulso y ritmo. Lo expone no obstante sin el contorneado preciso de los pensamientos precedentes. Es que tampoco está aún fraguado; precisa una mayor distancia para ser contemplado y fijado; y la riqueza de formas y contenido que encierra—muchas veces en puntos no básicos sino sólo ornamentales—se presta poco a formulaciones cerradas. Lo interesantes es, que para demostrar que asiste y de cerca a la contienda ideológica que riñe la filosofía de hoy, no necesite Sciacca venir herido de relativismos y de positivismos. Es que, por lo que hemos oído a algunos, pudimos creer que el no haber perdido la cabeza era signo de no haberse hecho cargo del momento presente. Al vigor mental llamaban cortedad de alcance, y al dejarse envolver en las redes del historismo señal de gran comprensión. Sciacca ha demostrado tener ideas claras en el juicio que formula de los movimientos intelectuales de hoy, y califica con denuedo sus fallos. Cuando llega a las definiciones de las escuelas y de los hombres que las rigen, ese último juicio que es la reducción de nuestro saber a sus más altos principios, lo estampa con sinceridad y valor, no pocas veces tratándose de personas que viven y no lejos de él. Se me dirá que Rosmini, censurado en bastantes tesis por el Magisterio, va tratado con consideración; pero, en general, cuando se trata de momentos trascendentales Sciacca está en su puesto. Sabe hacer concesiones a los avances de los métodos y doctrinas, vgr., al riquísimo contenido de los historismos, vitalismos, accionismos, misticismos, fenomenologismos, pero sabe también señalar sus deficiencias. Sin la forma grave de quien por su vocación se siente llamado a enseñar y defender la verdad, pero con la claridad suficiente. En la orientación que da a la exposición, estriba el valor de su libro; en eso se diferencia de tantos otros que o sólo informan, o si valoran, es con criterios que equivalen a la negación de todo criterio. Advertiría yo con todo en este último período filosófico, que Comte no ha tenido el espacio requerido; que Blondel lo ha tenido excesivo; y que el existencialismo francés resulta flojo en su descripción. Punto este último que puede notarse en otro libro de Sciacca: **"La Filosofía, Hoy".**

El tono del libro, se indicó ya, si es de texto, no puede compararse con otros que lo son en tono menor. Tiene menos de didáctico en el sentido vulgar del vocablo; discurre suelto, denso, dominador desde las primeras páginas. Es libro para gentes con alguna preparación, y como tal debe ser saludado y acogido. En la "selecta" bibliografía que inserta, falta, queda dicho, información cumplida sobre la labor filosófica nacional, lo que contrasta con la que en torno a la labor italiana ha acentuado, y con razón, el propio Sciacca. Por lo demás en la bibliografía se ha puesto más que mediana diligencia para presentar selecciones de estudios y de ediciones. Podrían añadírseles aún algunas obras, Henry para Plotino, Luce para Berkeley, la edición de la Academia de Berlín para Leibniz. Faltan autores de Historias de la filosofía tan representativos como Russel, inglés; Durant, americano; Meyer, alemán. Diccionarios como el de Runes, americano; Ziegenfuss, berlinés; Brugger, muniquense; Goblot, francés (traducido al castellano); Rubert y Ferrater, hispanos. La trascripción de las voces griegas no ha estado a la altura de una editorial laureada; cf. pp. 39, 57, 78, 114, 116, 136. Tres de la p. 60 están mal; en la p. 138 son dos; las frases de la p. 139 tienen que recomponerse; *ídem* la de la p. 158.

¿Qué es eso del texto de Maurini? (p. 196).

Por lo que a la traducción respecta, el libro ha tenido la gran suerte de pasar de profesor a profesor, es decir, de técnico a técnico, con el resultado que cabía esperar. Podrá estar seguro el señor Sciacca, que esta vez el adagio italiano: *traduttore, traditore* no se verifica.

JOAQUÍN IRIARTE.

FARRÉ, L.: *Estética*. Librería Cervantes. Córdoba (República Argentina), 1950. 285 pp., 16 × 23 cms.

El doctor Farré, distinguido profesor de Estética en la Universidad de Tucumán (Argentina), es conocido y apreciado entre nosotros no sólo por su participación en el Congreso Internacional de Filosofía Balmes-Suárez, de 1948, sino también por la conferencia que posteriormente vino a darnos invitado por el Instituto de Estudios Hispánicos sobre Santayana y sus ideas estéticas. Acogemos, pues, su obra de estética ya desde el principio con toda la simpatía y expectación que su autor merece.

Y en verdad no se ve frustrada esta expectativa con la lectura de su obra, a la vez erudita y de fácil lectura; abierta a todo diálogo, pero orientadora; inspirada en los clásicos, pero que no desdeña las aportaciones modernas.

Para que el lector pueda tener una apreciación del contenido general de esta obra voy a transcribir los principales epígrafes de que consta.

PRIMERA PARTE: PRESUPUESTOS DE LA ESTÉTICA.—I. *La ciencia estética*. Estética y otras disciplinas. Disposición para comprender la estética y definición. Baumgarten y la ciencia estética.—II. *El problema del método*. Planteamiento del problema. El método deductivo. El método inductivo o empírico. El método psicológico. El método psicológico de Max Schoen. El método fenomenológico.—III. *La creación estética*.

El artista y su obra. La creación artística. El artista y su ambiente.—IV. *El goce estético.* Proceso psicológico. El arte y la vida.

SEGUNDA PARTE: SISTEMAS ESTÉTICOS.—*I. Estética metafísica (Edad antigua.)* La belleza absoluta: Platón. Lo bello metafísico: Aristóteles. Lo bello divino: Plotino. Significado de la estética metafísica.—II. *Estética cristiana.* Superación del paganismo: San Agustín. Proceso discursivo: Santo Tomás. Proceso místico: San Buenaventura. Logros de la estética cristiana.—III. *Estética del Renacimiento.* Técnica y teoría: Leonardo da Vinci. Belleza en y por Dios: Giordano Bruno. Estética y reforma protestante. Sentido de la estética renacentista.—IV. *Estética del idealismo y del irracionalismo.* Estética formalista: Kant. Estética, identidad de lo real y de lo espiritual: Schelling. El ideal en estética: Hegel. Irracionalismo estético: Schopenhauer. Sentido de la estética idealista y de la irracionalista.—V. *Estética contemporánea.* El idealismo moderno: Cohen, Croce, Gentile, Ugo Spirito, Guyau, Kierkegaard, Santayana, Alexander, Bergson. El espiritualismo moderno.

TERCERA PARTE: PROBLEMAS ESTÉTICOS.—*I. Relaciones fundamentales.* Arte y verdad. Arte y moral. Arte y religión.—II. *Categorías estéticas.* Lo sublime. Lo trágico. Lo cómico. Lo bello. Lo feo.

Dentro de esta armónica armazón trata el doctor Farré de los principales problemas que tiene planteada la estética. Especialmente me ha interesado ver que reconoce su método como empíricorracional (ni solamente deductivo, ni solamente inductivo); el enlace de la belleza con los atributos trascendentales del ser; la distinción de la belleza en trascendental y predicamental, en lo cual tengo la complacencia de haber coincidido con el distinguido profesor tucumanense, y otros muchos puntos de la obra que no puedo reseñar en pormenor.

Hemos de desear que su autor continúe sus publicaciones sobre estética, que tanto contribuirán al perfeccionamiento de una estética de directrices rectas y corte clásico, pero enriquecida con lo que hay de aprovechable en otras partes.

J. ROIG GIRONELLA.

PALMÉS, FERNANDO M., S. I.: *Metapsíquica y espiritismo.* 2.ª edición refundida y puesta al día. Con 71 ilustraciones. Edit. Labor, S. A. Barcelona, 1950. XXVIII-630 pp., 22 × 16 cms.

Salió la primera edición de esta obra con gran oportunidad en los primeros tiempos de la última República española, cuando, en el ambiente mefítico que respirábamos por los hedores de doctrinas que parecían surgidas del averno, el espíritu ganaba muchos secuaces entre el vulgo, y aun algún personaje conspicuo de aquella "Generalitat" de Cataluña hacía propaganda de espiritismo. Además éste se presentaba flamante con arreos científicos que le suministraba la metapsíquica, que aireaba a todos los vientos el famoso Richet con su *Traité de Metapsychique.*

El P. Palmés ha lanzado al público su segunda edición del libro, en que refuta cumplidamente el espiritismo y la metapsíquica, y poco es lo que ha tenido que añadir, pues a pesar de los años transcurridos desde 1931, ni uno ni otro han aportado fenómenos nuevos que estudiar. Sólo le ha parecido que convenía tener en cuenta el V Congreso Internacional de Espiritismo, celebrado en Barcelona en 1934, y el caso nuevo de ectoplasmia en la me-

dium Duncan, cuidadosamente estudiado en el National Laboratory of Psychical Research, de Londres, por Harri Price. Por fortuna, el espiritismo se presenta hoy ante el público de cultura contaminado con sus fraudes, y no está para celebrar Congresos ni para encandilar las masas desde la tribuna o la prensa, lo cual simplifica la labor de refutación. Mas como sigue vegetando y serpenteando en la oscuridad de las sesiones mediúmnicas en múltiples sesiones privadas, y continúa siendo la obra de Richet la mejor sistematización de sus pretensiones científicas, ha sido muy oportuna la reedición de esta obra.

Consta ella de dos partes bien destacadas después de una larga introducción sobre las pretensiones científicas del espiritismo y de la seudociencia que se ha dado en llamar metapsíquica. En la primera va recorriendo los hechos metapsíquicos invocados por el espiritismo, después de estudiar el poco crédito que merece en general la metapsíquica. Desfilan aquí en largas y diversas secciones la ectoplasmia, la telequinesia y la criptestesia, y se resumen de ellas las más recientes experiencias, sin que aparezca fenómeno alguno que no pueda explicarse naturalmente por el arte del fraude o de la habilidad. De estos fenómenos se había ocupado ya el P. Heredia en su libro *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, aunque sobre alguno que otro había dejado caer cierta sombra enigmática. El P. Palmés pasa más allá en su segunda parte. Nos da una prolija refutación de las doctrinas espiritistas relativas a la existencia y naturaleza de Dios, inmortalidad del alma, reincarnación, perispíritu, responsabilidad moral, ley del Karma, etc., mostrando sus absurdos, incongruencias y falsedades. Muy acertadamente añade el Padre a su obra una como tercera parte de recapitulación, en que propone las conclusiones y principios que nos han de orientar después de lo leído, y termina con unas cuestiones adicionales de higiene mental, actitud de la Iglesia y de la ciencia con respecto a estos fenómenos, y la posibilidad o probabilidad de intervención diabólica en ellos.

Hoy por hoy creemos que esta obra es la más sólida y científica refutación que se ha escrito de la metapsíquica y el espiritismo, y se presenta con profusión de ilustraciones y copiosos índices finales, para facilitar su consulta. Alguien quizá eche de menos un poco más de concisión en tantos párrafos rotundos (que delatan su origen de conferencias), a los cuales una labor de poda no estaría de más. Apenas hemos advertido, fuera de esto, otro reparo que la errata de la página 480, en que pone nota (2), en lugar de (1), y la excesiva concesión que hace al demonio en la página 602 cuando admite la *posibilidad* de que pueda predecir con exactitud "acontecimientos futuros enteramente contingentes y dependientes de la libertad humana".

M. Quera, S. I.

Galli, G.: *Due Studi di Filosofia Greca*. Università degli Studi di Torino. Facoltà di Magistero. Editore Gheroni. Torino, 1950. 109 pp., 18 × 25 centímetros.

— — *Saggio sulla dialettica della realtà spirituale*. Università degli Studi di Torino. Facoltà di Magistero. Editore Gheroni. Torino, 1950. 254 ppp., 18 × 25 cms.

La primera de estas dos obras reproduce (sacándolo de "Scritti vari") el texto de unos densos estudios sobre Sócrates y sobre el Convite de Platón.

Es de lamentar la ausencia total de índices que ayuden al lector en la utilización de la obra.

El otro tomo contiene la tercera edición de este conocido ensayo, con ampliaciones y retoques. En conjunto, puede decirse de él que es un sistema más "existencialista", sin que lleve el nombre de existencialismo. Pero un existencialismo de cuño muy particular. Recibe el autor el influjo de la filosofía rosminiana; pero también del idealismo postkantiano a través de la interpretación de Spaventa.

Afirma, ante todo, el trascenderse del acto, o su constitución (rechaza la doctrina del principio de causalidad). De ahí surge el problema de la pluralidad de sujetos, y la existencia de Dios, que afirma y demuestra (en medio de sus resabios dialécticos idealistas que rezuman en todas sus páginas): "Dios, conciliación de la suprema contrariedad del ser, y con ella de todo lo contrario. Conciliación misteriosa, ante la cual la mente humana se siente humilde y alta, y celebra la propio gloria y sufre la propia impotencia, ya que la mente humana está muy lejos de ahí, y a la vez la reconoce y descubre en ella la raíz profunda del ser propio" (p. 103). Cree que su explicación puede dar razón de la fe, lejos de contradecirla; pero a través de sus métodos idealístico-existencialísticos. La tercera parte estudia la realidad espiritual (y la unidad del yo), para terminar en la cuarta parte con el valor.

El mismo autor dice de su obra en el prólogo que "no es un libro fácil", "de lectura poco cómoda". A un joven filósofo, que le reprochaba la oscuridad como un engaño, responde el autor que ha de preceder la intuición confusa a la maduración ulterior clara; como el "Breve Tratado" precede la "Etica" de líneas geométricas. Deseemos que pronto venga la maduración y la claridad.

J. Roig Gironella.

Breton, Stanislas, pasioniste: *L'"esse in" et "l'esse ad" dans la metaphysique de la Relation.* 182 pp., 15 × 21 cms. Rome, 1950.

Es una tesis doctoral hecha en el Colegio de Roma bajo la dirección del P. Toccafondi. O. P. Los antiguos habían estudiado las relaciones trascendentales, y aparte las relaciones predicamentales o puras; pero no habían hecho un estudio acerca de la relación en cuanto tal, o sea de las condiciones *a priori* de toda relación. El autor quiere emprender esta tarea. Para esto era necesario hacer un recuento acabado de todas las clases de relaciones, elucubrar una división bien fundada de ellas, inquirir su estructura esencial y ver su orden a la existencia en las diversas clases: solamente acabado este estudio podría enunciar una teoría acerca de la relación en cuanto tal. Para examinar todos estos aspectos no se ha contentado con ver los autores clásicos más representativos, sino también los autores modernos que más detenidamente han tratado de esta materia, como Hamelin, Höffding, Serrus, Brentano. Su conclusión final es que la relación no solamente dice un *esse ad*, que expresa su razón esencial común, sino también el *esse in*, y que el *esse ad*, que es su carácter peculiar, *de suyo* es indiferente para la realidad o no realidad, y, por tanto, de suyo no dice ser. El estudio es apreciable por

muchos títulos, pero no ha podido darle el acabamiento que él deseará y que tal vez los lectores esperaban. Acaba con las alentadoras palabras de Domingo de Flandes (in Metaph., 1, 5, q. 16, a. 18): "*Materia difficilis et ambigua nimis. An autem quilibet de ea mentionem faciens sciat eam aut sapiat, nescio: Deus scit.*"

J. Hellín.

Giacon, Carlo, S. I.: *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici. Suárez, Bellarmino, Mariana.* 304 pp., 17,50 × 25 cms. Fratelli Bocca. Milano, 1950.

El libro trata de los problemas jurídicos y políticos en tres eminentes autores de la segunda escolástica, que son el P. Suárez, San Roberto Bellarmino y el P. Mariana. Cuatro partes se pueden distinguir fácilmente en el libro. La primera es ambientación del problema y las otras tres están dedicadas cada una a cada uno de los autores mencionados.

La *ambientación* la hace con amplitud. Primero expone cómo las circunstancias especiales de los siglos XV y XVI suscitaban nuevos problemas jurídicos y políticos; estas circunstancias son la formación de los nuevos Estados europeos y el descubrimiento de América por los españoles. En segundo lugar, como los autores estudiados son tres jesuítas, expone cómo juzgan en Italia la doctrina jesuítica algunos de los heterodoxos modernos, como Spaventa, Giuseppe Saita, Guido de Ruggiero, los cuales la estiman generalmente como antidemocrática. En tercer lugar estudia las fuentes en que se formaron los jesuítas, que es la tradición greco-escolástica; en estos capítulos el autor expone con bastante conocimiento del asunto las ideas de los griegos y latinos y de los Santos Padres, las lucubraciones del florecimiento carlovingio y las doctrinas de los escolásticos, desde Santo Tomás hasta Vitoria, pasando por los nominalistas.

La segunda parte la dedica a Suárez. No expone todas las doctrinas jurídicas de Suárez, sino solamente tres puntos que le parecen los más salientes en él, y son el fundamento y el concepto de ley moral positiva y natural y de la obligación que de la ley resulta, la doctrina del Estado y el Derecho internacional. Al tratar del fundamento y del concepto de la ley y de la obligación, rechaza las acusaciones de voluntarismo que sin fundamento alguno le han lanzado contra Suárez. En la doctrina del Estado distingue clarísimamente la posición suareciana de la posición de Rousseau. Según Suárez, la sociedad, si bien en el ejercicio depende de la voluntad del hombre, sin embargo, en cuanto a la necesidad de ella y en cuanto a la destinación del hombre a la sociedad, depende de Dios. Y si bien la sociedad, por medio de su voluntad libre, transmite el poder a determinadas personas, sin embargo el origen del poder y sus soberanos privilegios vienen directamente de Dios a la sociedad misma. En el Derecho internacional nota los méritos singulares de Suárez y corrige las inexactitudes de algunos modernos intérpretes, y, sobre todo, atiende a algunas inexactitudes del P. Mesineo. La admirable construcción de Suárez, según el autor, se debe a la metafísica realista y profundísima del eximio. Es lástima que el autor siga tratando de nominalista a Suárez en la

parte gnoseológica, y esto sólo porque Suárez no admite la materia sellada por la cantidad como principio de individuación y porque defiende el conocimiento del singular, ¿Cree sinceramente el autor que de una mentalidad nominalista puede salir una metafísica tan profunda y sólida como la que ve en Suárez?

La tercera parte está dedicada a Belarmino. Dos son los méritos principales de Belarmino. El primero es haber cultivado la doctrina tradicional de la escolástica, según la cual el poder viene directamente de Dios, se recibe inmediatamente en la sociedad y ésta lo transmite al que tenga por conveniente. El segundo mérito consiste en haber explicado y determinado el poder de la Iglesia en las cosas del Estado, que es solamente indirecto y de ninguna manera directo.

La cuarta parte la dedica a Mariana, y se extiende sobre todo en su doctrina cerca del tiranicidio. Al tirano, que es legítimo soberano, pero que abusa del poder, enseña Mariana, es lícito matarlo, no sólo por pública autoridad, sino también por privada iniciativa, con tal que el que se arriesgue a matarlo se cerciore antes de que es tirano y que la nación lo quiere eficazmente eliminar; en este caso puede matarlo, no sólo dando abiertamente la cara, sino también poniéndole ocultas asechanzas y aun usando algún veneno que mate por contacto, no suministrándolo en los alimentos.

Termina el libro distinguiendo bien entre el derecho natural, que defienden los autores citados, y el jusnaturalismo de Grocio, Pudendorf, Hobbes, Rousseau. El derecho natural de los tres jesuítas se funda en la naturaleza en cuanto que es norma inmutable de derechos y de obligaciones, y en cuanto es imitación de la divina esencia, y Dios funda en ella sus preceptos; mientras que Grocio, Pudendorf, Hobbes, Rousseau miran a la sola naturaleza sin orden ninguno a su esencia inmutable y a Dios, de donde se origina, o por lo menos atienden solamente a su índole psicológica de pasiones, inclinaciones, utilidades, etc.

El hermoso libro que hoy presentamos a los lectores se recomienda por la amplitud de información, por la rectitud de juicio y por la justa apreciación que hace de los autores estudiados.

J. Hellín.

Gisquière, Rmus. D. Emmanuel (Abbas Averbodiensis): *Deus Dominus: praelectiones Theodiceae.* 2 vols., 14 × 22,50 cms.; 494-512 pp. Beauchesne (París, 1950).

El subtítulo de la obra nos está diciendo que se trata de un texto de Teodicea, escrito en latín, para uso de los alumnos de filosofía escolástica. No es, sin embargo, un manual ordinario, sino que es una obra extensa, que quiere servir de libro de consulta y de directorio para hacer trabajos personales de investigación. La obra se divide, como las similares en esta materia: existencia de Dios, su esencia física y metafísica, sus atributos, así negativos como positivos.

La orientación que sigue en la doctrina es la de Santo Tomás, y algunas veces la de la escuela tomista, aunque con notable libertad. Para que se vea la índole doctrinal de la obra, voy a citar algunas de sus opiniones, sin en-

trar en discusión sobre su verdad o no verdad, ya que esto lo hacemos ampliamente en nuestra obra *Theologia Naturalis* (BAC, Madrid, 1950).

Al tratar de la existencia de Dios, solamente da por buenos los argumentos de las cinco vías; los otros argumentos, tomados de los posibles, de la entropía, del origen de la vida, del consentimiento, de la obligación, del apetito de la felicidad, no tienen valor ninguno, o si tienen valor es solamente suasivo, para hacer atender a los argumentos de las cinco vías. Mas en esta parte se muestra menos personal de lo que convenía: no da un argumento nítido y libre de trabas y discusiones y dudas, sino que se limita a hacer el oficio de comentador de las cinco vías, en las cuales con nobleza indica los puntos oscuros, discutibles, de difícil interpretación.

La *infinidad* divina la prueba, entre otros argumentos, por el fundado en que el acto sólo se limita por una potencia realmente distinta; y como Dios es acto, a saber *Ipsum esse subsistens*, no recibido en una potencia realmente distinta, se sigue que Dios es infinito. Dice, sin embargo, muy bien que ni la tesis de la infinitud divina, ni la fuerza misma del argumento tomado del *Ipsum esse* se funda en que en las criaturas se distinga realmente la esencia de la existencia, en lo cual siente con el mismo Santo Tomás, con Cayetano y con Juan de Santo Tomás (Cf. *Theologia Naturalis*, p. 481).

La *analogía*, que admite en los conceptos de perfecciones simples, comunes a Dios y a la criatura, es la de atribución, que no se atreve a llamar extrínseca ni intrínseca, y la de proporcionalidad. La de atribución es todo el fundamento de la de proporcionalidad, pero la que nos hace conocer algo intrínseco de Dios es la de proporcionalidad (I, pp. 356-357). Esta sentencia, tal cual la explica el autor, coincide con la que expusimos en nuestra obra, donde se dijo que la analogía metafísica, que conviene a los nombres comunes a Dios y a las criaturas, es solamente la de atribución intrínseca. Porque el autor concede que Dios es semejante formalmente a las criaturas en las perfecciones simples; que dicha semejanza está mezclada con infinita desemejanza; que esta desemejanza consiste en el orden de prioridad y de posterioridad, ya que en Dios están las perfecciones simples como en origen y de una manera infinita, y en las criaturas están por participación y con finitud; y que los conceptos que representan estas perfecciones comunes a Dios y a las criaturas representan las diversidades con que están en ella; pero confusamente y sólo bajo la razón común, sin que el mismo Dios pueda ver en nuestro concepto variedad alguna. Pues bien; un concepto tal es análogo con analogía de atribución intrínseca, como es patente, y no con analogía de proporcionalidad, porque para la proporcionalidad se necesitaría que el concepto representase la variedad de los inferiores y de las diversas habitudes de ellos a la forma significada, de tal manera que solamente con mayor atención al concepto o por mero análisis se dedujesen los inferiores y las habitudes a la forma significada, cosa que no sucede, según los más insignes representantes del tomismo.

Enseña el autor que Dios conoce todas las cosas distintas de sí solamente *en su esencia*, como en medio objetivo, *in quo*. No halla especial dificultad en señalar cómo los posibles se conozcan en la esencia divina; también explica pasablemente el conocimiento de los futuros, porque los conoce en los decretos indiferentes dados bajo la ciencia media. Mas al llegar a los futuribles no sabe cómo explicar su conocimiento, porque no aparece modo alguno cómo la esencia divina tenga tanta conexión con los futuribles, que su conocimiento lleve al conocimiento determinado de ellos. Por eso termina diciendo que hay que afirmar resueltamente que Dios conoce los futuribles en sola la esencia divina, y que con igual resolución hay que confesar nuestra ignorancia acerca de la manera cómo esto pueda verificarse (t. II, pp. 354-357). Mas ¿qué dificultad encuentra el autor en que los futuribles se conozcan en sí mismos? Le parece que la ciencia divina dependería de las cosas y que se especificaría por ellas. Esto sería verdad si las conociese directamente, sin haber conocido antes la esencia divina: entonces los objetos serían objetos primarios y especificativos; mas si se presupone ya conocida la esencia divina, y después, por el mismo acto ya especificado por la esencia divina, Dios se termina directamente a las cosas, por la eminencia de dicho acto, que es infinitamente cognoscitivo, no se seguiría que el acto dependiese de las cosas o que se especificase por ellas. ¿Qué dificultad en-

contraría el autor en dicha teoría? Ninguna. Y con ella se explica el conocimiento de los futuribles, de los futuros y aun de los mismos posibles.

Al hablar del fundamento de los *posibles* se dice que la posibilidad intrínseca se funda remotamente en la esencia divina, y próximamente en el entendimiento divino (pp. 146-148). Las razones que le mueven a poner al entendimiento como fundamento próximo y formal de los posibles es porque los posibles no están formalmente en la esencia; sólo están formalmente en el entendimiento, y eso después que, conociendo la esencia divina, forma los diversos modos particulares de imitabilidad; y porque finalmente los posibles, al pasar a la existencia imitan no a la esencia, sino a la concepción intelectual de los mismos.

Aquí se confunden tres problemas que se han de distinguir. El *primero* es cuál es el fundamento por qué son posibles ciertas formas, como caballo, ave, hombre, y eso de una manera determinada y concreta; *segundo,* cuál es el fundamento por qué están actualmente ya formados en la esencia divina, y *tercero,* cuál es el *ejemplar formal* al cual imitan al ser producidos. El *ejemplar formal* al cual imitan al ser prolucidos es, sin duda alguna, el concepto formal que Dios tiene de los posibles. El fundamento por el cual los posibles *tienen alguna actualidad,* o sea la actualidad de que sus notas no sean solamente unibles, sino ya unidas, es solamente el entendimiento; antes de ser concebidos por el entendimiento no tenían nada de actualidad, ni siquiera la de ser representados; toda su realidad formal era meramente posible. Sus notas eran ya determinadamente y *necesariamente unibles* en este orden y número y no en otro; y esta unibilidad determinada, concreta y necesaria ya era posible antes de ninguna operación del entendimiento. Las notas no son *unibles* porque el entendimiento las une, sino que el entendimiento las une en su concepción, porque ya antes eran unibles y exentas de contradicción. Esa unibilidad concreta, determinada y necesaria de las notas anteriores al entendimiento, se funda en la esencia divina y solamente en ella. Puesta la esencia divina, se sigue que ella puede ser imitada *analógicamente* por estas formas, que constan concreta y necesariamente de tales notas, y en este orden y número y no en otro: la necesidad concreta y determinada de ser unidas así las notas se funda única y exclusivamente en la esencia divina, y ella, por tanto, es el único fundamento de los posibles.

Al tratar del *concurso divino,* admite el concurso simultáneo e inmediato con todas las escuelas católicas. Además rechaza la predeterminación física bañeziana por ser inútil (p. 277), porque destruye la libertad (ib.), porque hace a Dios autor del pecado (p. 283) y *por ser contraria a Santo Tomás* (p. 302). Sin embargo, el autor admite y defiende una premoción física indiferente por la cual Dios mueve a la criatura de una manera general e indiferente. Con esa premoción indiferente se salva el dominio absoluto de Dios (p. 287), se salva la santidad divina, que no predetermina directamente ni indirectamente a ninguna acción pecaminosa, y, por fin, se salva la libertad, porque, recibida la premoción, la voluntad es la que determina su propia acción, sin que sea determinada por nadie (p. 288). Mas ¿cuál es la razón que le mueve a admitir semejante premoción física indiferente? Sólo porque la criatura pasa de la potencia al acto, y todo lo que pasa de la potencia al acto es premovido físicamente por otro. Mas este adagio vale cuando se trata de la potencia meramente pasiva. Si se trata de la potencia activa, esto no es verdad: *agens agendo non perficitur.* Además, con la premoción física indiferente no se ha quitado la potencia para pasar al acto, porque todavía después de recibida la premoción, la voluntad puede obrar y puede no obrar; por consiguiente, dicha premoción es completamente inútil para el fin que se pretende, que es quitar la indiferencia o potencialidad activa.

La obra es de grande erudición, sobre todo en la parte que trata de la existencia de Dios; es de doctrina sólida y plenamente ortodoxa; sigue fielmente a Santo Tomás, aunque sin pretender ser un gramófono de pura repetición, como hemos visto, y muestra la suficiente libertad de espíritu ante la escuela neotomista, a la cual abandona con frecuencia en puntos importantes; creemos muy digna de recomendarse a todos los estudiosos de estas materias.

J. Hellín.

ALBÈRGAMO, FRANCESCO: *La Critica della Scienza nel Novecento*. La Nuova Italia. Firenze, 1950. XXII-385 pp., 20 × 13 cms.

Resumir y enjuiciar, en menos de 400 páginas, la ingente labor llevada a cabo por *La crítica de la ciencia* en los cuatro primeros decenios de este siglo es empresa de empuje y envergadura no vulgares. Bastaría pasear la mirada por las 40 densas páginas de bibliografía—aunque no puede menos de resultar necesariamente incompleta—para convencerse del número considerable de escritos de todas clases (libros, artículos, memorias, comunicaciones...) que tratan, bajo los más variados aspectos, los problemas difíciles de la gnoseología de la ciencia. Y no solamente los filósofos de las más opuestas tendencias, sino también los científicos—y con frecuencia los de más renombre—han experimentado el acuciante deseo, y aun la necesidad ineludible, de examinar la naturaleza y solidez de los cimientos y de los materiales del edificio de las ciencias llamadas "positivas".

El autor, profesor en la Universidad de Nápoles, nos manifiesta oportunamente en el *prólogo* la evolución que sufrió en su mente el concepto de la ciencia durante el intervalo 1932-1940. Al comienzo de sus estudios sobre la lógica de la ciencia estaba convencido de que el procedimiento efectivo de la ciencia es el constructivo, es decir, el "sintético *a priori*"; pero la idea que se había formado acerca de la distinción entre la síntesis *a priori* científica y la filosófica no era suficientemente clara. Finalmente, adoptó una interpretación pragmatista, que se emparenta con la de Croce, aunque no es idéntica a ella. Según esa interpretación original de Albérgamo, la ciencia posee un carácter exclusivamente activista: es acción. Sus principios se ponen libremente; ni son verdaderos, ni falsos. "Hay que concebir la síntesis *a priori* de tal forma que las relaciones que ella afirma tengan validez verdaderamente universal—aunque práctica, no lógica—, esto es, se refieren a las actividades del sujeto en general" (p. 12). A la luz de semejante principio—evidentemente gratuito y falso ante el sentido común y la sana filosofía—irá enjuiciando los estudios acerca de la crítica de la ciencia: "He pretendido tan sólo en este libro aquel *mi* problema, que es el problema sobre el carácter sintético *a priori* práctico de la ciencia, examinar la consistencia de la solución por mí propuesta, sirviéndome como de término de comparación de las concepciones contemporáneas más dignas de respeto acerca de la ciencia" (pp. 360-361).

A la *investigación contemporánea sobre la naturaleza de la ciencia* va dedicada toda la parte primera, que es la más importante y extensa de la obra. Después de planteado el problema de la clasificación de las ciencias, y después de rechazadas por arbitrarias e inadmisibles tanto las clasificaciones realistas como las formalistas, se exponen y critican desfavorablemente las tentativas racionalistas—Kant, escuela de Magdeburgo—por reducir la ciencia al concepto verdadero y propio, es decir, al conocimiento filosófico. Pero hay una segunda actitud que pretende hallar en la ciencia una forma preconceptual, y que ha tenido dos grupos de sostenedores: primeramente aquellos científicos que la han asimilado a la intuición, la cual se configura como una forma prelógica del espíritu. De esta forma han exaltado esos científicos el carácter artístico y forjador de imágenes de la ciencia—recordemos la importancia de los símbolos y de los modelos en muchos autores—. En el segundo grupo de defensores están algunos filósofos—vgr., Weber, Blondel—para quienes la ciencia sería un momento provisional del pensamiento, una etapa preparatoria en la dialéctica de la acción. Ni han faltado pensadores que han pretendido desvalorizar la ciencia hasta reducirla a una sistemática falsificación, a una pura ficción—entre ellos, Münsterberg, Cohn, Vaihinger—. Mientras tanto, el antiintelectualismo, con Bergson como máximo exponente, en reacción exagerada contra la supersticiosa idolatría por la ciencia, reduce ésta a nada o a menos todavía que nada. Se consagran sendos capítulos a la exposición y examen del ideario epistemológico del pragmatismo, que identifica la verdad con la categoría económica; del racionalismo, para el que las

teorías científicas son un conjunto de principios abstractos y matemáticos; del empirismo, ya en su forma más radical, ya en el fisicalismo del *círculo de Viena*, que coloca el fin de la ciencia en la clasificación.

Albèrgamo atribuye máxima importancia al análisis de las doctrinas que acerca de la naturaleza de la ciencia han excogitado y propugnado Meyerson, Croce, Gentile y no pocos filósofos italianos de nuestros días.

En las cuatro partes restantes se someten a examen—aunque sumariamente—las diversas ciencias. Y, ante todo, las posiciones adoptadas por las distintas escuelas ante la *matemática*: el intuicionismo en sus múltiples grados (fenomenologismo, neokantianos, Goblot, et.) atribuye toda la fecundidad y riqueza de dicha ciencia a un elemento extralógico, la intuición; para las teorías empiristicas más o menos radicales (Royce, Guastella, Weyl, Meyerson) recibiría toda su necesidad de la sola experiencia mental, mientras que, por su parte, la doctrina llamada logística sostiene el carácter arbitrario y apriorístico de la matemática, que es libre creación del espíritu humano. Por lo que se refiere a las *ciencias empíricas*, estudia el autor dos puntos básicos: el concepto de realidad para combatir el ingenuo realismo que domina todavía en no pocos científicos, cuyo representante más autorizado es M. Planck, y el concepto de naturaleza en la ciencia y en la filosofía. Este concepto le presenta ocasión para analizar las ideas de Russell y de Alexander, la doctrina organicista de Whitehead, la evolución emergente de Broad y Morgan y el ideario subjetivista de Weyl y Eddington. *La controversia acerca de la física clásica y de la física reciente* es el objeto de la cuarta parte, de suma actualidad. Pasa revista a los tres grandes problemas: la cuestión sobre la estructura espacial de los fenómenos—validez en el Cosmos de la geometría euclídea—; la cuestión del tiempo newtoniano y del tiempo einsteiniano—con el juicio acerca de las doctrinas de Kant, de Bergson, de los convencionalistas—; y la cuestión del determinismo—que da lugar a Bèrgamo para exponer sus ideas acerca del principio de causalidad, de la naturaleza de la probabilidad, de la inaceptabilidad del convencionalismo—. Por fin, en la última parte, reservada a *las ciencias biológicas*, dedica sendos párrafos al mecanicismo y evolucionismo, el vitalismo y a los intentos de superación del vitalismo y mecanicismo realizados por algunos científicos y filósofos—entre los que sobresalen A. Meyer con su "olismo", Bergson con su "élan vital", Rignano con su vitalismo energético, la teoría de la forma o gestaltismo—.

Por desgracia, como ya queda señalado, alientan en toda la obra prejuicios y errores filosóficos del todo inaceptables. Mencionemos algunos. El *activismo-pragmatista* rezuma en expresiones como éstas: "la ciencia no es un acto teórico, sino práctico" (p. 74); "la ciencia surge solamente cuando con un acto práctico se supera la teoría" (p. 122); "las ficciones conceptuales del matemático y del naturalista son heterogéneas a la lógica, son síntesis *a priori*, no lógicas, sino prácticas" (p. 86); "el espacio no es una intuición, sino una construcción lógica, producto de la actividad práctica, una síntesis *a priori* práctica, que pertenece a la conciencia genérica" (p. 230). Lo mismo afirma del tiempo, de la causalidad, del determinismo y del indeterminismo (pp. 236, 242, 246, 267). Profesa Albèrgamo patentemente un *subjetivismo absoluto*, que viene a resolverse en un *monismo espiritualista*: "naturaleza y espíritu no son dos entidades estáticas, puestas la una frente a la otra, sino que son los dos términos dialécticos de aquella unidad, que es el continuo espiritualizarse del sujeto" (p. 206); "las cosas de que tenemos experiencia y de las que únicamente nos es lícito hablar son, por así decirlo, fragmentos de la misma conciencia" (p. 227); "no son diversos el orden real y el mental" (p. 229); "nada hay fuera del sujeto" (p. 232); "la realidad no es otra cosa que la observación de la realidad, y suponer una realidad diversa de la observación significa abandonar el punto de vista propiamente científico para hacer metafísica" (p. 267); "la naturaleza es coeva del espí-

ritu; más aún, es el mismo espíritu" (p. 314). Por lo demás, el mismo autor ve en este libro "una ulterior integración de la lógica de la ciencia de Croce" (p. 362).

Aunque viciado esencialmente en su contenido por semejante seudofilosofía, esta obra—escrita con claridad de estilo, distribución ordenada de la materia, agudeza de análisis y clasificación—tiene no poco valor como iniciación al estudio de la historia de la epistemología de la ciencia desde 1900 a 1940. Guido de Ruggero ha afirmado de ella que "ofrece una de las más eficaces sistematizaciones de las concepciones pragmatistas de la ciencia, comprendida la de Croce, con la cual se enlaza estrechamente".

R. Puigrefagut.

Derisi, O. N.: *Los fundamentos metafísicos del orden moral.* 2.ª ed. corregida y aumentada. Instituto "Luis Vives" de Filosofía (Consejo Superior de Invest. Científ.). Madrid, 1951. 567 pp., 24 × 17 cms.

La obra del profesor Derisi aparece en esta segunda edición aumentada con dos capítulos: uno sobre "El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral" y otro sobre "Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura". En el primero se estudia la dualidad de aspectos—formal y concreto—del fin último de la voluntad humana como fundamento conjuntamente de la libertad psicológica y del problema moral. Esta dualidad viene determinada por el modo humano de aprehender el fin último, propio de nuestra inteligencia. El segundo de los capítulos aludidos analiza al ser inmaterial (en sentido amplio, que se extiende a realidades no espirituales, como el conocimiento sensitivo) como constitutivo del conocimiento y de la cognoscibilidad y a la espiritualidad como constitutiva de la conciencia personal. La persona humana viene caracterizada por una triple dimensión: conciencia de sí, derivada de la espiritualidad y raíz de la libertad, y dos nuevas dimensiones derivadas de esta última: actividad moral y actividad técnico-artística. Esta trina dimensión de la persona se perfecciona en la cultura.

El trabajo del profesor Derisi constituye, en su conjunto, una buena exposición sistemática de toda la ética general desde el punto de vista de la filosofía estrictamente tomista. Los problemas históricos se han dejado deliberadamente de lado. El autor pretende sólo ofrecer una construcción sistemática y habla por su propia cuenta.

La reivindicación que se hace del entendimiento como facultad de los valores (idénticos a los bienes y fines) podría haber sido más matizada mediante el ulterior análisis del conocimiento estimativo, en que el entendimiento ha de venir fecundado por experiencias de connaturalidad afectiva, sin que las que el bien no puede ser estimativamente captado por aquél. La crítica de las doctrinas axiológicas (en concreto de Max Scheler y Nicolai Hartmann) es justa y está bien planteada. Conforme a la orientación de la obra (que considera los problemas en sus grandes líneas para poner de relieve la necesidad de incardinar la moral en la metafísica) se mueve en un plano muy general. Tal vez una mayor atención al pormenor de los análisis fenomenológicos de Scheler hubiera conducido a profundizaciones y revisiones aprovechables de la doctrina tradicional. Sobre el planteamiento del problema de la obligación tendríamos que formular varias reservas.

De todos modos la presente obra constituye una aportación muy estimable y está llena de páginas de singular penetración. Su contenido es quizá demasiado amplio para que pueda exigirse una gran profundización en el tratamiento de cada uno de los graves problemas que en ella se tocan. El propósito parece ser otro: ofrecer una construcción de conjunto, clara y sólida, trazada con auténtico sentido filosófico, en que la radiación metafísica de lo moral quede patente.

J. M. Díez-Alegría.

Todolí, José, O. P.: *El bien común*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía. 1951. 136 pp., 22 × 16 cms.

Reúne el autor en este volumen las conferencias por él dictadas en las Semanas Etico-sociales recientemente celebradas en la Universidad Pontificia de Salamanca. Es objeto de las primeras lecciones la naturaleza y dignidad de la persona humana. Se estudia aquí con particular atención la distinción entre individuo y persona, propugnada por algunos filósofos escolásticos actuales.

Al estudio de la realidad social dedica a continuación el autor un amplio capítulo, en el que se determinan con claridad y exactitud los elementos formales y materiales de la sociedad política. Siguen después las lecciones que más justifican el título del libro, esto es, las consagradas a la naturaleza y supremacía del bien común. Finalmente, las relaciones entre individuo y Estado es el tema desarrollado en las últimas lecciones.

El reducido volumen del libro nos autoriza a pensar que el autor no ha pretendido ofrecernos un estudio exhaustivo de laboriosa investigación; para ello hubiera, sin duda, necesitado muy mayor espacio. No rebaja esto, sin embargo, los méritos del trabajo realizado por el P. Todolí como síntesis bien elaborada de los estudios más autorizados y sólidos que sobre el tema se han publicado con fecha más reciente.

En el tema central de su estudio, la naturaleza y supremacía del bien común, hubiéramos, sin embargo, deseado un más atento examen y discusión del problema. El P. Todolí tercia en la polémica Maritain-Eschmann-De Koninck-Palacios, y pretende poner término al litigio negando que pueda atribuirse a Dios con propiedad la noción de bien común. Apela para ello a Santo Tomás. En I, 60, 5 ad 5 el Santo llama a Dios "*quoddam bonum commune*", "como si no realizara más que en cierto aspecto esa razón de bien común, aquello que es perfección; la difusión o comunicabilidad" (p. 74): y en 2, 2, 58, 6, c., "Santo Tomás—escribe el P. Todolí—contrapone manifiestamente el *bonum commune* al *bonum divinum*, dándole al primero un sentido estrictamente social y al segundo un sentido trascendente y sobrenatural" (ibíd.).

Al primer texto, frente a tantos otros en que Santo Tomás afirma sin restricción que Dios es bien común, no me parece que deba concedérsele el valor e importancia que el P. Todolí le atribuye; sería tan ilegítimo como sostener que Santo Tomás afirma que la comunidad civil realiza la noción de sociedad sólo en cierto sentido porque en alguna parte la llama "*quandam communitatem*" (Cr. 1, 2, 100, 5, c.; "Sicut praecepta legis humanae ordinant ad *quandam* communitatem humanan, ita praecepta legis divinae ordinant hominem ad quandam communitatem seo rempublicam hominum sub Deo..."). Más aún: en el mismo pasaje citado, 1, 60, 5 ad 5, se afirma sin

restricción que Dios es bien común: "Dicendum quod cum in Deo sit unum et idem eius substantia *et bonum commune,* omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est *bonum commune, naturaliter* amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum... cum tamen in quantum est *bonum commune omnium,* unumquodque naturaliter plus diligat Deum quam seipsum".

En 2, 2, 58, 6, c., el P. Todolí ve una contraposición del *bien divino* al *bien común,* porque dice Santo Tomás: "Sicut... caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad *bonum divinum,* ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad *bonum commune.*" En realidad, este texto más que una contraposición lo que establece es una paridad: lo que es el bien divino para la caridad, eso es el bien común para la justicia; y nada más. Que en Dios, en concreto, no se dé contraposición entre las razones de bien común y bien divino, lo afirma Santo Tomás en 1, 2, 19, 10, c.: :"ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, *bonum autem commune divinum* sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae in volito formaliter, tenetur enim velle *bonum divinum et commune*".

Los pasajes en que Santo Tomás afirma que Dios es bien común del universo y, en particular, de la comunidad humana son, como decíamos, numerosos. Los principales los encontrará el lector reunidos y valorados con justeza en el documentado artículo de André Modde *Le bien commun dans la philosophie de sait Thomas,* RevPhilLo, 47 (1949), 221-247. Permítasenos recordar entre esos numerosos pasajes el siguiente, 1, 2, 90, 2 ad 3: "sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad *ultimum finem, qui est bonum commune*". Como nota Modde (1, c., p. 240), este texto dice exactamente lo mismo que la segunda parte de este otro, tantas veces aducido en la cuestión presente: "Homo non ordinatur ad communitatem politicam, secundum se totum et secundum omnia sua..., sed totum quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum" (1, 2, 21, 4 ad 3); en efecto, según Santo Tomás, por encima del bien común político el hombre está ordenado a un bien común superior, "ad felicitatem communem" (1, 2, 90, 2, c.), porque ésta es el fin último y a su vez bien común: *finis ultimus, qui est bonum commune.*

Esto es, en fin de cuentas, lo que principalmente se debate en la controversia antes aludida: ¿Por encima del bien común político se da un bien común superior y trascendente? La respuesta afirmativa parece bien fundada en la doctrina de Santo Tomás. Y, por supuesto, que en un orden social cristiano el bien común político no es de ninguna manera supremo y único, parece indiscutible. Leopoldo E. Palacios ha escrito con acierto: "Cuando escucho decir que el bien común sólo interesa al individuo y no a la persona; que el bien común es sólo temporal y político, y no espiritual y religioso, infiero que sobra la Iglesia visible y el poder eclasiástico, puesto que Dios no es bien común, y que es innecesario un poder público para llevarnos a un bien religioso exclusivamente personal. La religión viene por este camino a hacerse asunto privado, como para el liberalismo teológico. Si Dios no es bien común, no hay bien común espiritual. Y sin el bien común espiritual no hay modo de justificar un poder público espiritual..." (*El mito de la nueva cristiandad.* Madrid, 1951, pp. 126-27).

Las observaciones precedentes, hechas con el mejor deseo de colaboración, no pretenden disminuir en nada los méritos ya reconocidos del libro que reseñamos.

R. Ceñal.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra los Gentiles. Suma Filosófica.* Libro I, *El misterio de Dios.* Libro II, *Dios Creador y sus Creaturas.* Libro III, *El orden del mundo.* Libro IV, *La Revelación.* Versión directa del texto latino por María Mercedes Bergadá. Introducción y notas de Ismael Quiles, S. J. Buenos Aires, Club de Lectores, 1951. Cuatro volúmenes de 322, 336, 428 y 344 pp., 21 × 15 cms.

De la *Summa contra Gentiles* existen, según nos informa el P. Quiles en la introdución de la versión española que presentamos, las siguientes traducciones: hebrea (1571), inglesa (1928-29), polaca (1930-33), italiana (1930), árabe (1931), alemana (1935). Hasta la aparición de la presente no existía ninguna versión española completa de la obra del Aquinate. Existía, sí, una traducción del libro I, intitulada: Tomás de Aquino: *Teodicea, libro I de la Summa contra Gentiles.* Traducción directa de Julián de Vargas, del claustro de la Universidad Central. Madrid, Dirección y Administración, 1884 (Biblioteca Económica Filosófica, vols. XII y XIII). Por esto son grandes los merecimientos de María Mercedes Bergadá al ofrecernos el texto íntegro de dicha *Summa* pulcramente vertido a la lengua castellana. Los criterios seguidos en la traducción no pueden ser más acertados. La *Summa contra Gentiles*—advierte la traductora—es una obra técnica, no literaria. Por lo tanto, el estilo de la exposición es meramente didáctico, y Santo Tomás sólo atiende aquí a la claridad y precisión en la expresión de los conceptos, sin cuidarse del atildamiento de la forma verbal en que éstos se presentan; de ahí las repeticiones de vocablos, el martilleo constante de las mismas frases; el monótono eslabonarse de los argumentos... y la no menos monótona sucesión de los argumentos. La traductora conserva fielmente este carácter literario del original; ceñida siempre al texto latino, nos ofrece este en su puridad, con el mismo sabor didáctico, con el mismo austero rigor magistral con que fué concebido y redactado por el Santo Doctor. Justa licencia, dentro de esta bien observada fidelidad es el conservar en algunos casos ciertos tecnicismos latinos—como *per se, per accidens,* etc.—que ya poseen carta de ciudadanía en el léxico filosófico de todas las lenguas; esto, decimos, nos parece legítimo, sobre todo en una edición no bilingüe, como es la presente. El trabajo realizado por la señorita Bergadá merece todo elogio: la exactitud de su versión permitirá al gran círculo de lectores de habla castellana el disfrute gozoso de la luminosa doctrina atesorada en la *Summa contra Gentiles* del Doctor Angélico.

El P. Quiles presenta la obra con una documentada introducción sobre la vida y las obras de Santo Tomás, con especial referencia al argumento y peculiar significación de esta *Summa.* El P. Quiles avalora también la traducción con numerosas y útiles notas; en ellas encontrará el lector muy provechosas aclaraciones del texto; no pocas veces el anotador reproduce las interpretaciones del más autorizado comentador de esta *Summa,* Silvestre de Ferrara; los lectores menos iniciados en las cuestiones escolásticas encontrarán también en esas notas compendiosas y claras noticias sobre las doctrinas de la escuela. Es de advertir que el anotador no pretende realizar un trabajo de investigación y crítica en el sentido científico más riguroso; la presente edición se propone la amplia divulgación del texto de Santo Tomás; a este fin

principal subordina el P. Quiles su trabajo: a él sacrifica, sin duda, más altos empeños científicos de investigación y crítica, que el mismo anotador, profundo conocedor de la historia de la escolástica, hubiera, ciertamente, podido acometer con éxito seguro.

Defectos en la traducción, sólo uno de mayor monta hemos descubierto: en el libro I, cap. 61 (vol. I, p. 230), falta el tercer argumento.

La inmejorable presentación material de la obra acredita a la Editorial "Club de Lectores".

R. Ceñal.

Stefanini, Luigi: *Esistenzialismo Ateo ed Esistenzialismo Teistico. Esposizione e Critica costruttiva.* In appendice: *L'Estetica dell'Esistenzialismo.* Padova, Cedam, 1952. 370 pp., 23 × 16 cms.

Reúne el autor en este volumen los artículos publicados con el mismo título en *Giornale di Metafisica* en 1949 (nn.1-3) y en 1950 (nn. 1-4). Bien merecen esos estudios los honores de la reedición en el presente volumen: la exposición y la crítica del existencialismo, que en ellos nos ofrece el Profesor Stefanini, son sin duda uno de los más meritorios esfuerzos realizados hasta ahora de comprensión valorativa de esa importante corriente de la filosofía contemporánea. Comprensión valorativa, decimos, y con ello queremos expresar la doble razón de excelencia que avalora este estudio: en su parte expositiva, por la bien lograda inteligencia de las doctrinas existencialistas, con acertada penetración de su interna dialéctica y de sus más vitales motivos ideológicos; en su parte crítica, por la loable intención constructiva con que es elaborada esa misma crítica, que con el severo enjuiciamiento de aquellas mismas doctrinas, en cuanto tienen de defecto y de error, junta el leal reconocimiento de los elementos positivos y válidos del mismo existencialismo en orden a una recta y sana interpretación de la humana existencia.

Se divide el libro en dos grandes partes, correlativas a los dos miembros expresados en el título: la primera expone y critica el existencialismo ateo; la segunda, paralelamente, presenta y enjuicia el existencialismo teístico. Como principales representantes del existencialismo ateo son estudiados Sartre, Abbagnano, Heidegger y Sartre; el existencialismo teístico está representado por Barth, Chestov, Berdiaeff, Marcel, Le Senne y Lavelle.

La divisoria de estas dos corrientes del existencialismo, atea y teística, no puede significar una línea de radical separación entre ellas mismas. En el movimiento dialéctico real, que el existencialismo desarrolla, ateísmo y teísmo no expresan dos actitudes rigurosamente divergentes. Y esto es así por la fundamental y sencilla razón de que el tema de Dios no es de ninguna manera el punto de partida radical y originario del pensar existencialista considerado en su conjunto. Pero el libro de Stefanini hace ver cómo ese mismo pensar lleva necesariamente hasta el tema de Dios, y ante éste impone y obliga a una actitud, afirmativa o negativa. Y en esta necesaria secuencia teológica del existencialismo es precisamente donde con más dificultad en muchos casos puede trazarse aquella divisoria de radical separación entre ateísmo y teísmo. Y es aquí también donde la crítica del Profesor Stefanini

encuentra motivos de mayor consistencia, porque es bien claro que el existencialismo, al llegar a esa última e ineludible secuencia teológica, se expone a irresistible crítica, si no es capaz por sí mismo de superar la inconsecuencia de un ateísmo-teísmo, es decir, de trazar con todo rigor aquella misma divisoria entre la negación y la afirmación de Dios. Este es el drama del existencialismo ateo. Su irracionalismo programático, su repulsa de todo saber conceptual, no puede eximirle de toda fundamentación racional de la humana existencia, y por este camino, antes o después, tiene que llegar a la postulación de un trascendente; la ulterior repulsa de este último no puede a su vez legitimarse sino sobre la gratuita negación de todo el camino andado y de los datos primeros con que se inició el itinerario. Y este es también el drama del existencialismo teísta, cuando, llevado de la misma exisgencia de fundar la existencia humana, llega a la afirmación de Dios; pero, obstinado en su irracionalismo programático, tiene que sostener esa afirmación en el vacío y gratuidad de un asenso injustificable.

El profesor Stefanini sostiene la posibilidad de un existencialismo que dé a la razón y al saber conceptual la parte que les corresponde en el conocimiento de todo lo real y principalmente en la interpretación de la existencia humana y en la fundamentación del verdadero y supremo Trascendente, Dios. La afirmación de todo el hombre, ser y *logos*, es el presupuesto necesario de toda doctrina que quiera dar cuenta fiel y exacta del verdadero sentido ontológico del existir humano. Sólo así, sobre la afirmación inconmovible de todo lo humano, puede elevarse el pensamiento hasta la más clara luz de la trascendencia, luz que penetra todo lo real esclareciéndolo y que ilumina toda vida humana, transfigurándola, pero sin destruir los perfiles de su perfección limitada ni suprimir la original potencia de su propio querer y libertad.

En el apéndice expone el autor la estética del existencialismo, con especial referencia al pensamiento estético de Kierkegaard.

R, CEÑAL.

FERRATER MORA, JOSÈ: *Diccionario de filosofía*. 3.ª edición. Buenos Aires, Editorial Sudamérica, 1950. 1.048 pp., 26 × 18 cms.

En el prólogo de la primera edición de su obra (1941) pondera el autor las no pequeñas dificultades de esta gran empresa, casi utópica, que es la composición de un buen diccionario de filosofía: dificultad en reducir a breves líneas lo que habitualmente debe ser objeto de dilatadas aclaraciones, necesaria concisión esquemática expuesta fácilmente a la superficialidad y oscuridad; dificultad no menor en la selección de los términos, que han de ser reseñados y explicados, expuesta a su vez al peligro de reducciones u omisiones, que no siempre será posible justificar satisfactoriamente ante las exigencias tan dispares y varias de ese gran círculo de lectores a que un diccionario de esta especie va dirigido. Creemos, sin embargo, que el autor puede estar satisfecho de la forma y términos en que ahora, en esta tercera edición, se presenta su obra. El nuevo texto de este Diccionario es doble del contenido en la segunda edición y triple del que incluía la primera. Con esta mayor amplitud los artículos sistemáticos ofrecen ahora,

dentro de aquella necesaria concisión esquemática antes aludida, un muy suficiente y útil desarrollo de los temas respectivos. En la exposición el autor se propone sobre todo un fin informativo, no crítico; esto, naturalmente, restringe la utilidad de la obra: los lectores deseosos de una orientación segura y recta no podrán encontrarla en este Diccionario. Pero es justo reconocer que su información está hecha, en general, con imparcialidad, sin sectarismos; los grandes momentos históricos de la significación de los conceptos tratados y su respectiva relevancia sistemática, están recogidos por el autor con fidelidad digna de elogio. No se busque, por supuesto, una noticia histórica exhaustiva, ni el acopio de referencias y textos, que en otras obras, por ejemplo, en el *Wörterbuch*, de Eisler, se pueden encontrar: Ferrater Mora no escribe un vocabulario histórico, sino un diccionario: el cometido propio de éste no puede confundirse con el de aquél. Ponderar los logros mejores de esta parte sistemática del Diccionario nos obligaría a transcribir larga lista de artículos, pues son muchos los dignos de laudatoria mención. Como novedad más destacada de esta tercera edición del Diccionario de Ferrater, merecen especial referencia los artículos sobre temas de lógica y filosofía de las ciencias. Recordemos, entre otros, los siguientes: convencionalismo, escepticismo, estructura, fisicalismo, función, implicación, inferencia, infinito, logística, modalidad, notación simbólica, paradoja, polivalencia, predicado, probabilidad, reducción, significación, símbolo, subrepción: estos artículos son óptimo índice de la modernidad y actualidad de este Diccionario.

Ferrater Mora ha tenido el buen acuerdo de conceder a la parte histórica toda la importancia y atención, que merece en obras de este tipo. Su información sobre las figuras más destacadas de la filosofía de todos los tiempos y sobre las grandes escuelas y corrientes filosóficas es rica y precisa en datos biográficos y caracterizaciones doctrinales. En esta parte los criterios de selección tenían que ser necesariamente muy rigurosos: un Diccionario de esta clase no puede ser un nomenclátor filosófico; en él sólo pueden tener cabida los autores cuyo pensamiento representa un momento de mayor y más reconocida influencia en la historia de la filosofía. Mayor dificultad presenta la selección por lo que se refiere a los autores contemporáneos, porque no es nada fácil, aun en los casos de mayor relieve, la apreciación justa de su significación e influencia en el presente y futuro filosófico. Ferrater Mora ha concedido tal vez demasiada importancia a figuras actuales de nombradía probablemente muy efímera; legítima, sin embargo, es su mención mirando al interés y utilidad de los lectores de hoy. En este punto no vamos a hacerle la tan fácil objeción del "ni son todos los que están, ni están todos los que son"; a lo más, por lo que se refiere a los filósofos hispanoamericanos contemporáneos, nos permitiremos notar que junto a algunos nombres que están—y con todo el honor de artículos particulares y propios—, justo hubiera sido hacer mención más detenida y atenta de otros autores de no menos acreditada prestancia en la filosofía hispanoamericana de hoy: tales son, entre otros, Ismael Quiles, Octavio N. Derisi, Oswaldo Robles, Juan R. Sepich, Honorio Delgado, Juan Llambías de Acevedo, Eduardo Iglesias, Nimio de Anquín...

El Diccionario que presentamos, tan digno de encomio *como obra de*

*un solo hombre,* está avalorado con una bibliografía de extraordinaria riqueza y máxima actualidad; Ferrater Mora presta con ello a los estudiosos de la filosofía de lengua española inapreciables servicios.

La ejecución de la obra es inmejorable; la calidad de los materiales, la impresión nítida y pulcra acreditan una vez más a la "Editorial Sudamericana", de Buenos Aires.

R. Ceñal

Marechal, Joseph, S. J.: *Précis d'histoire de la Philosophie Moderne.* Tome I. *De la Renaissance à Kant.* 2. edit. revue et augmentée avec supplément bibliographique de 1933 à 1949. Bruxelles, L'Edition Universelle, 1951.—356 págs., 25 × 15 cms.

En 1933 apareció el primer tomo de este compendio de historia de la filosofía moderna. El P. Maréchal, fallecido el 11 de diciembre de 1944, dejó incompleta esta obra. El plan del autor se desarrolla en tres partes: I, *De la Renaissance à Kant;* II, *L'ère de l'idéalisme critique;* III, *La Philosophie contemporaine.* Sólo la primera llegó a ver la luz pública; los méritos y excelencias de lo publicado hacen tanto más dolorosa la falta de las partes que quedaron inéditas. Aun truncado y falto de desarrollos, que el autor reservaba sin duda para el tomo siguiente, presta el primer tomo de esta Historia inestimables servicios. El P. Maréchal, que ya en su más célebre obra *Le point de départ de la Métaphysique* había acreditado su profundo conocimiento de la historia de la filosofía, se revela en el *Précis* como un habilísimo expositor y sistematizador de esa misma historia. Y esto logrado con una didáctica, a nuestro juicio, inmejorable. La obra se dirige a los estudiantes de licenciatura de las Facultades eclesiásticas de Filosofía: el P. Maréchal les ofrece un libro de texto ideal, en el que la necesaria erudición, en su justa medida, deja ancho campo a la sustancia mejor de la disciplina: el pensamiento de los filósofos clásicos, presentado en una visión lo más exacta y directa posible.

Por todo lo dicho se puede entender cuánto celebramos la reedición de este *opus interruptum* del P. Maréchal. La nueva edición está incrementada con una última parte hasta ahora inédita: se refiere al siglo XVIII francés. Esta adición no es arbitraria: los dos capítulos de esta última parte representan un luminoso complemento del período historiado; el primer capítulo trata del apogeo y decadencia del cartesianismo en Francia y fuera de Francia, con un amplio apartado dedicado a Juan Bautista Vico; el segundo capítulo, intitulado *"Invasión de las ideas inglesas"*, hace breve historia del triunfo de la física newtoniana. La edición está enriquecida también con un suplemento bibliográfico, que contiene la más útil y selecta bibliografía, relativa al período historiado, aparecida en los años 1933-1949.

Séanos permitido notar en la obra del P. Maréchal una laguna, que consideramos de no pequeña importancia. El autor omite casi por completo la exposición de la escolástica de la época. Al renacimiento escolástico español del siglo XVI dedica el mísero espacio de dos páginas (52-53). De los escolásticos del siglo XVII—y los hay de talla no mediocre—, Maré-

chal prescinde por completo. Es convicción suya que la escolástica de aquella época carece de decisiva influencia en el desarrollo de la "filosofía moderna": lo afirma expresamente en carta al P. Bernhard Jansen, S. J. (Cf. B. Jansen, *Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktinerorden des 16/17 Jahrhunderts*, ZeitfkTheol 60 [1936] p. 57). La opinión del P. Maréchal no convencerá a muchos. Lo que significa la escolástica del siglo XVII no podrá ser, sin duda, objeto de exageradas exaltaciones; pero en el ancho marco de la historia de la filosofía del setecientos, esa escolástica, cuanto agotada y decadente se quiera, no merece de ninguna manera ser desestimada en bloque como lo hace el P. Maréchal. Y por supuesto el ritmo real de la evolución del pensamiento filosófico europeo en aquella centuria mal se puede explicar haciendo caso omiso de aquella escolástica todavía vigente en muchas de las más célebres Universidades y Colegios de aquel tiempo.

R. CEÑAL

BALMES, JAIME: *Obras Completas*. Tomo VII. *Escritos Políticos* (2.ª parte). Tomo VIII. *Biografías, Miscelanea, Primeros escritos, Poesías. Indices generales de las Obras Completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1950, 1951,—XX-1054 y XVI-1014 pp. 50 y 50 ptas.

Con la publicación de estos dos volúmenes llega a su término la edición emprendida por la B. A. C. de las obras completas de Jaime Balmes. El tomo VII reúne todos los escritos políticos de Balmes relativos al matrimonio de la reina Isabel II; están distribuídos según los tres aspectos de la campaña: doctrinal, nacional e internacional. Se reproducen también en este tomo los últimos escritos políticos de Balmes, del período septiembre de 1846-mayo de 1848. El tomo VIII presenta en primer término los esbozos biográficos que Balmes trazó de O'Connell, Ravignan, Mariana, Newmann y Espartero. Bajo el título de *Miscelanea* se reúnen después escritos breves de diversa índole; entre ellos, por su mayor interés filosófico, recordamos los siguientes: *De la originalidad; De la palabra filosofía; Frenología*. Contiene también este tomo los escritos de juventud, de Balmes, y sus ensayos poéticos. Como se ve, todos estos materiales son de valor muy relativo; todos, sin embargo, pueden tener algún interés para el mejor conocimiento del carácter y espíritu del polígrafo vicense. Se cierra la edición con los Indices generales de nombres y de cosas, de inapreciable utilidad y servicio para la consulta de esta misma edición.

R. CEÑAL

SAN ISIDORO DE SEVILLA: *Etimologías*. Versión castellana total, por vez primera, e introducciones particulares de Luis Cortés y Góngora. Introducción general e índices científicos de Santiago Montero Díaz. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.—XX-88-564 pp. 20 × 15 cms. 55 ptas.

El autor, al hacer la versión, sigue el texto crítico de W. M. Lindsay (Oxford, 1911); tiene a la vista también las ediciones de Pérez Grial (Ma-

drid, 1599), la de Breul (París, 1601) y la del P. Faustino Arévalo, S. J. (Roma, 1798-1801). En la distribución de la obra sigue el criterio de división de los capítulos en párrafos numerados, ya usado por el P. Arévalo; con ello se facilitan las citas y paralelismos. La versión pretende ser en todo momento literal; el traductor ha logrado ciertamente su propósito; el texto isidoriano está traducido al castellano con escrupulosa fidelidad y exactitud. La edición está avalorada por una documentada introducción del catedrático de la Universidad de Madrid don Santiago Montero Díaz; en ella, después de ambientarnos en la Europa y en la España de los tiempos de Isidoro, se hace de éste una semblanza llena de interés literario e histórico. El pensamiento isidoriano es expuesto por el Dr. Montero Díaz en una síntesis doctrinal, que ofrece lo más característico y relevante de la obra científica del obispo hispalense. A la significación de San Isidoro en el mundo medieval dedica el Dr. Montero Díaz las últimas páginas de su introducción. La actualidad de la obra isodoriana está expresada con acierto en estas palabras de Montero Díaz: "Acercarse a su obra ofrece, para el hombre moderno, ese doble atractivo. De un lado, contemplar el dilatado panorama del saber antiguo, expuesto en tiempos de compilación y síntesis: espectáculo intelectual de maravillosa seducción entre cuantos pueda ofrecernos la literatura europea. Y por otra parte, presenciar el heroico esfuerzo isidoriano por ordenar el saber en su espíritu, como Dios ordenó los astros en el cielo, como Roma ordenó los pueblos en el Occidente".

R. Ceñal.

# REVISTAS

## HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA Y CONTEMPORANEA

Kristeller, P. O.: *A New Manuscript Source for Pomponazzi's Theory of the soul from his Paduan Period.* RevIntPhil, 3 (1951), 144-157.

En 1949 descubrió el autor, en la Biblioteca Nazionale de Nápoles, un manuscrito (VIII D 81) de unas 242 págs., capaz de ilustrar las célebres teorías de Pomponazio sobre el alma. El manuscrito—de una mano y redactado a principios del XVI—contiene las lecciones de Pomponazio sobre el *De anima* entre 1500 y 1504 en Padua, y su *De motu gravium et levium,* que es el comentario de 1500 al lib. VIII de la *Physica.* El comentario al *De anima* ilustra particularmente las ideas de Pomponazio sobre la inmortalidad del alma, la unidad del entendimiento y las especies inteligibles. La teoría posterior suya, que niega la inmortalidad del alma (*De immortalitate animae,* 1516), aparece aquí todavía en gestación. La unidad del entendimiento es para Pomponazio una concepción averroísta, pero conforme con Aristóteles, si bien él mismo sostenga la opinión cristiana de la pluralidad de entendimientos correspondiente a la de hombres. En fin, Pomponazio vindica las especies inteligibles contra las impugnaciones de un contemporáneo anónimo. Destacan de una manera particular, en este escrito, el uso frecuente que hace Pomponazio de la doctrina de la "doble verdad", el hecho de su aceptación por fe de las posiciones cristianas y la insistencia en subrayar la incompatibilidad de Aristóles con el cristianismo. *J. Gerardo.*

Yates, F. A.: *Giordano Bruno.* Some new Documents, 5 (1951), 174-199.

Los nuevos documentos en cuestión son las cartas de J. Barbinelli, desde París, a J. V. Pinelli, en Padua, entre 1566 y 1587. Son nuevos en orden a ilustrar la

vida y las actividades de Giordano en París durante este período. Confirman que Giordano no es el pensador solitario, que sigue una línea abstracta de inquisición filosófica, y que tampoco debe ser considerado como un representante de la libertad renacentista, que hace tabla rasa de todos los prejuicios medievales. Cuando Fabrizio Mordente de Salerno inventó su compás, Giordano se le ofreció para darlo a conocer al público. Aparentemente pretendía suplir la ignorancia del latín por parte del Salernitano, pero en realidad se proponía utilizar las circunstancias favorables, que el invento le brindaba, para introducir algunas de sus ideas. Otra carta, del 6 de junio de 1586, habla de la famosa disputa contra la filosofía aristotélica, sostenida por Giordano en la Sorbona los días 28 y 29 de mayo del mismo año. La carta parece dejar entender que el propio Barbinelli presenciase el acto. Le satisfizo la manera con que Giordano expuso sus argumentos; pero no se cree capacitado para juzgar de las tesis del mismo, si bien teme que la Sorbona vaya a apedrearle por sus audacias. Esta correspondencia revela igualmente que Giordano se opuso a la política aparentemente pro-española de Sixto V cuando éste tuvo que excomulgar a Enrique de Navarra y al príncipe de Condé. *J. Gerardo.*

ROBLES, OSWALDO: *Fray Tomás de Mercado, O. P., traductor de Aristóteles y comentador de Pedro Hispano en la Nueva España del siglo XVI.* RevFil, 9 (1950), 541-559.

Fray Tomás Mercado, O. P., oriundo de Sevilla, entró en México en la Orden dominicana, donde profesó el 27 de abril de 1553. Fué alumno destacado de Fray Pedro de Pravia, en la Universidad mejicana; enviado a España, perfeccionó sus estudios en la Universidad de Salamanca, destinado luego al convento de Sevilla, donde enseñó y editó sus obras, que llevaba concebidas y escritas desde México; volvió a esta ciudad, pero murió en el viaje el año 1575.

En 1571 dió a la estampa la versión de la *Dialéctica*, de Aristóteles, queriendo suministrar una versión moderna de la *Propedéutica* aristotélica, conservándola en la austeridad elegante del molde académico: labor paralela, aunque en escala más modesta, a la de Fonseca.

El mismo año salían los *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani*, y constituye uno de los mejores tratados de dialéctica escolástica que se escribieron durante el siglo XVI.

La *"Suma de tratos y contratos"*. Impresa en Salamanca en 1569, se imprimió dos veces en Sevilla, en 1571 y en 1587, habiéndose traducido al italiano e impreso en Brescia en 1591. La doctrina filosófico-jurídica está consignada en los tres primeros capítulos del Libro I, que se ocupan de la ley natural y de la justicia, y constituyen un pequeño tratado de *iustitia et iure* inspirado en la doctrina de Sto. Tomás y en el comentario de Soto. *J. Jiménez*

FASSO, GUIDO: *Ugo Grocio tra medioevo ed etá moderna.* RevFil, 41 (1950), 174-190.

No es Grocio, como suele decirse de ordinario, el fundador del derecho natural. Toma sus ideas ético-jurídicas de los grandes autores de la escolástica, en especial de la escuela española: Suárez, Soto, Vitoria. Su concepción de la naturaleza humana como fundamento inmediato de la obligación moral, aun en la hipótesis absurda de que Dios no existiera, se halla también en los autores escolásticos, especialmente en Vázquez (no en Vázquez de Moncada, como erróneamente cree el articulista—p. 180, nota 16—, sino en Gabriel Vázquez, S. I., 1550-1604). Grocio ha sido interpretado ordinariamente en un sentido antiteológico, como si sus ideas ético-jurídicas prescindieran de Dios. Pero sin razón. Su obligación moral y jurídica no viene impuesta por la razón autónoma; su sistema no es diverso del de los grandes escolásticos que le precedieron. La fama particular que Grocio ha gozado en ciertos sectores se debe, sobre todo, a haber aparecido sus escritos en un momento de transición de la cultura medieval a la moderna, en el cual no sólo aparecieron ideas nuevas, sino que también se presentaron de manera nueva las ideas antiguas. Grocio no es inventor de sistemas nuevos, no tenía para ello ni talento especulativo ni preparación filosófica. Supo, sin embargo, exponer de una manera atrayente en un momento propicio lo que había sido ya ob-

jeto de disquisiciones abstractas y de árida casuística en otros autores. Por eso muchos tomaron como original de Grocio su doctrina en el campo ético-jurídico.

*I. González, S. I.*

HERMELINK, H.: *Marin Mersenne und seine Naturphilosophie.* Philnat, 1 (1950), 223-242.

Mucho han discutido los contemporáneos y la posteridad sobre Marin Mersenne como erudito y como físico. Este artículo intenta dar de él un juicio exacto a través de una breve biografía. Comprende: 1. El profesor y el teólogo. 2. Su dedicación a la Física Experimental. 3. Mersenne y Galilei. 4. El investigador y el publicista. 5. Resignación y muerte.

Marin Mersenne, nacido de un pobre labrador el 1588, cerca de Le Mans, estudia allí en la escuela de los Oratorios, pasa luego al Colegio de los Jesuítas de La Flèche y, terminados finalmente sus estudios en la Sorbona, ingresa en la Orden de los Mínimos. Tras las guerras de los hugonotes, se advertía en Francia una oleada de indiferencia e incredulidad religiosa. Mersenne, que habla en sus "Quaestiones in Genesim" de 50.000 ateos sólo en París, se sintió llamado a buscar argumentos para creer en Dios, más atractivos que las pruebas presentadas entonces por la Escolástica, y pensó encontrarlos en las Ciencias de la Naturaleza, que precisamente empezaban a florecer; ahí había conceptos seguros y leyes naturales formuladas matemáticamente que no habían de ser rechazadas por los incrédulos. Ellas le proporcionarían la prueba decisiva de la existencia de un Dios ordenador y providente, que está sobre el Universo y produce y conserva su armonía infinita.

Pasa el P. Mersenne la mayor parte de su vida en al corazón de París dedicado al estudio, a la investigación experimental y a la publicación de sus numerosas obras. Funda una Agrupación de matemáticos y físicos, que semanalmente se reúnen en su celda o en casa de algún otro socio, la "Academia Mersenne", mantenida años y años a lo largo de la vida del fundador. Trata íntimamente con Descartes y Roberval, sostiene amistad o por lo menos correspondencia con la mayor parte de los científicos de su época: Galilei, Constantino Huygens (padre del célebre iniciador de la teoría ondulatoria), Juan Rey, Petit, Pascal, Fermat, el astrónomo Hevelius (Höwelke), el geómetra Mydorge, Hobbes, Gassendi... Con avidez insaciable les propone cuestiones o les pregunta sobre sus progresos científicos, que luego ensaya él mismo experimentalmente. Completa las leyes de las cuerdas vibrantes (1635), que van unidas a su nombre aún hoy día en los textos de Física; hace descubrimientos sobre los tonos musicales y otras diversas conquistas en los dominios de la Música y Acústica; sus experimentos hidráulicos le llevan en 1639 al descubrimiento de la ley de Torricelli; independientemente de éste realiza en 1632 la primera determinación de la densidad del aire; mejora la medida de la velocidad del sonido, deducida por Gassendi, y llega de experiencias con el eco a sacar casi exactamente el valor de 340 m/seg. Consigue hacer de su celda una central de comunicación entre todos los científicos de su tiempo y poner así los fundamentos para la sobresaliente posición de París en la ciencia de los siglos XVII y XVIII. Lo que él averiguaba (y lo averiguaba todo), lo sabía París entero a los pocos días y toda Europa algún tiempo después.

*J. M. Riaza.*

BOAS, G.: *Homage to Descartes.* Philosophy and phenomenological research., XI (1950), 149-163.

Aunque Descartes desechó la autoridad como método para alcanzar la verdad, no desechó la sustancia de lo que la autoridad enseñaba. Su método debiera ser considerado, pues, como una técnica para justificar esas enseñanzas. Pero incluso este método no debe interpretarse como una especie de racionalismo puro, en el sentido de que su inventor creyera que podían eliminarse todos los irracionales.

Retuvo, en efecto, Descartes el *Lumen naturale*, la percepción de las ideas claras y distintas, y las ideas innatas, las cuales representan otras tantas vías no racionales para llegar al conocimiento verdadero.

Y aparte de esto tenemos la idea de un sistema de conocimiento perfectamente ordenado, de cuya posibilidad jamás dudó Descartes. Se proponen argumentos en el sentido de que toda filosofía racional tendrá que enfrentarse a los problemas que

implican estas nociones, alterando su significación para cumplir con los requerimientos de la época presente. Tales modificaciones habrían de incluir probablemente una consideración más profunda de la realidad del tiempo, el cambio y la multiplicidad.
*A.*

ALEJANDRO, JOSÉ M., S. J.: *Reflexiones sobre la duda cartesiana.* CyF, 6 (1950), número 24, 7-48.

Descartes, por naturaleza y aun por su educación escolástica, gusta de la precisión y evidencia matemáticas, de rendirse a la razón, no a la autoridad. En su época, preparada por el nominalismo y el renacimiento, y que iba a ser de "revisión", descuellan tres nombres: Suárez, que revisa constructivamente el método en metafísica; Bacon, que, destruyendo y construyendo, revisa el de las ciencias; Descartes, que lleva la revisión hasta el conocimiento mismo. Predispuesto a no asentir más que a la evidencia matemática, halla dudosas tanto las proposiciones de los filósofos (duda especulativa) como las apreciaciones de la humanidad en la vida práctica (duda vital). Para labrarse, pues, un conjunto de conocimientos ciertos idea su propio método: dudar; pero no angustiado o escéptico, sino sereno y seguro de llegar por la duda a la certeza. Efecto primero de este método es liberarse de todo dogmatismo (del asentimiento a los contenidos sensoriales, a las convicciones intelectuales, aun demostradas matemáticamente, a la persuasión de la existencia de Dios). Actitud tal en una inteligencia tan antiescéptica como la de Descartes sólo se explica como "voluntarismo": duda porque quiere dudar. ¿Con qué clase de duda? Se inclina el autor a la que llama "real hipotética", aplicada sólo a las verdades especulativas, pero a todas ellas, universal. Esta "duda" espera Descartes que sea instrumento constructivo, más aún: arquitectura de todas sus certezas.

Lo hasta aquí investigado induce al autor a criticar el valor y naturaleza de la posición cartesiana. Excluída la posibilidad estricta de las dudas llamadas ficticia, negativa y gnoseológica universal, señala como único método posible y fecundo la "precisión gnoseológica". En cuanto a la duda de Descartes, advierte que contrasta con la serenidad y confianza de éste en ella, la ambigüedad e imprecisión en indicar su naturaleza y en no reparar en la absoluta esterilidad metódica de la misma.

Estudio documentado, de valor por la investigación de la mente de Descartes y por la doctrina gnoseológica que contiene.
*J. Muñoz.*

SANTINELLO, GIOVANNI: *Il circolo vizioso cartesiano.* Giordimet, 6 (1951), 381-393.

El criterio de verdad no sale diáfano de la primera reflexión crítica de Descartes. En vez de uno, dos criterios (el yo con idea clara y Dios), y, lo peor, interferidos y trabados en un círculo vicioso. Descartes tiene conciencia del problema; lo trata de soltar con repetidas y no poco complicadas razones. El autor cree poderse iluminar el laberinto del pensamiento cartesiano con la distinción fundamental entre "criterio lógico-gnoseológico y criterio metafísico u ontológico" (p. 385); aquél sería el yo con su idea evidencial; éste sería Dios verdad absoluta y fuente de toda verdad, condición ontológica de la nuestra; éste sería, en definitiva, el último apoyo de aquél. Se toman en consideración y se desechan dos recientes interpretaciones o soluciones al círculo cartesiano: una (Carlini), que distinguiría entre "verdad de hecho" (por nosotros conocida de hecho) y "valor de la verdad" (garantía general en el orden del valor); otra (Caraballese), que distinguiría entre "verdad" y "vericidad", que en el plano del ontologismo crítico de Caraballese llevaría a una identificación del "yo" e "idea de Dios" en el acto de pensar; no habría círculo, ni distinción entre verdad y vericidad, i. e., verdad en su ser y búsqueda de la verdad. Por nuestra parte, hemos llegado a la conclusión, en anterior publicación, de que la garantía Dios-veraz entra por el flanco *psicológico* (apoyo de la convicción, actualmente tambaleante por defectuosa memoria de los motivos y premisas de la conclusión anteriormente vista con evidencia, que abre un portillo psicológico al escrúpulo de ser acaso engañado en lo visto *una vez*, no ahora, con evidencia, y que sólo se cierra con la persuasión actualizada de poseer un instrumento seguro para la verdad, estribando en mi Creador sabio y veraz); lado psicológico, siempre subsidiario del aspecto gnoseológico-crítico (en ese plano se mueve constantemente Descartes), pero que arguye en Descartes un desplazamiento fatal del criterio de verdad objetiva al criterio

de persuasión o *indubitabilidad* subjetiva, que sería, en definitiva, el verdadero criterio deducido del "cogito", aunque nunca formulado por Descartes.

*L. Martínez G.*

WAGNER DE REYNA, ALBERTO: *La certeza en Descartes.* RevFil, 10 (1951), 165-173.

El problema que se plantea en Descartes es el de los "criterios de verdad", como propiedad lógica de la verdad. Hay en Descartes una intuición—primera en el plano existencial—compleja del propio ser, de la certeza del propio ser y de la esencia de la certeza. Cada una de estas tres intuiciones incide en un proceso deductivo, que puede ser establecido *a posteriori*: silogismo para la primera intuición; aplicación de la noción simplicísima de certeza para la segunda; garantía por Dios en la tercera. La triple intuición cartesiana es metodológicamente encubierta *a posteriori*, de suerte que sistemáticamente no aparece en su carácter *eidético*. Al abandonarse la conciencia pura, se trata de justificar "desde afuera" el punto de partida fenomenológico, ocultándose así la raíz intuitiva de la filosofía cartesiana. *J. Díez-Alegría.*

FERRO, CARMELO: *Cartesio e il problema della metafisica.* RivFilNeos, 42 (1950), 335-355.

La metafísica de Descartes se ha de buscar en sus obras dedicadas a la filosofía primera, que son las Meditaciones y las respuestas a las objeciones correspondientes, sin descuidar del todo sus demás escritos. Para Descartes la Metafísica es una ciencia demostrativa que versa sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo, y trata de la jerarquía que hay desde Dios hasta lo inanimado, pasando por el hombre. El procedimiento de demostración es partir de la idea clara y distinta y llegar así a las conclusiones verdaderas acerca de las materias dichas. Esta metafísica se podrá cualificar de *fenomenismo-racionalístico-voluntarístico. Fenomenismo,* porque no parte de la noción del ser real en cuanto tal, sino de la idea clara y distinta: de lo que aparece en la mente, no de la cosa en sí. *Racionalístico-voluntarístico,* porque identificando entendimiento y voluntad libre en la adquisición de juicios ciertos, dice que una cosa es tanto más firmemente sabida cuanto con más libertad se acepte. De aquí se entienden ciertos caracteres de la metafísica cartesiana, que son los siguientes. Primeramente el yo pensante tiene gran importancia para la sistematización: es lo que más firmemente aparece en la idea clara y distinta. En segundo lugar, Dios tiene el centro absoluto en la sistematización, porque la garantía de la idea clara y distinta, aun acerca de la propia existencia, está garantizada por la infalibilidad divina. Tercero, siendo así que Dios es el que garantiza toda certeza, se sigue que él es lo primero que se conoce, no por raciocinio, sino inmediatamente como en el ontologismo y el innatismo. Cuarto, del voluntarismo suyo se sigue que la ciencia para él tiene un fin práctico más bien que especulativo, que es saber para adquirir un poder sobre las cosas. Quinto, de aquí se entiende por qué abandonó la metafísica clásica, que versa sobre el ser real en cuanto ente, porque era muy especulativa y se fundaba mucho en la analogía, cosas que sustituyó por la tendencia práctica y por la univocidad, Sexto, propugnó el dualismo exagerado de alma y de cuerpo, porque era lo que más cuadraba con las ideas claras y distintas. Séptimo, por fin, se entiende su apertura a todas las tendencias filosóficas modernas, que son empirismo, racionalismo, fenomenalismo, escientismo, interiorismo de Pascal y de los existencialistas.

*J. Hellín.*

ALVAREZ TURIENZO, SATURNINO, O. S. A.: *Naturaleza: la omisión cartesiana.* Ciudad de Dios, 163 (1951), 5-57.

Descartes representa el paso decisivo en el rompimiento de la filosofía moderna con la antigua. Esto se patentiza en su abierta oposición frente al más característico representante de la filosofía que desprecia, Aristóteles. La ambición de Descartes fué suplantar a Aristóteles. Y esto que se infiere de las acusaciones de los contrarios, es también dato de confesión expresa. "Ahora bien: ¿negar a Aristóteles es otra cosa que negar la realidad naturaleza?" (p. 23). Este fué el concepto-base de Aristóteles. Por eso cuando las formas naturales son, más que negadas, omitidas silenciadas al no resistir las exigencias críticas del Discurso del Método, emerge e sistema de Descartes absolutamente antiaristotélico: "los mundos de... Aristóteles.. y Descartes comportan diferencias profundas; pero todas van implicadas en est

escamoteo radical: el de Descartes está pensado sin la secular Naturaleza, la aristotélica "essencia implicando finalidad". Las consecuencias de esta omisión cartesiana son: En la Teología, nuestro conocimiento de Dios "o es evidencia o es fe; unívoco de lo mundano, o equivocidad sin concepto y sin palabra" (p. 36). En la Física, la Mecánica para Descartes "es toda y la única física" (p. 37). En la Antropología resultan sus teorías del conocimiento y libertad, etc. Su concepción, de un saber relativamente absoluto, le hace padre del estricto racionalismo y del completo voluntarismo: "El orden de la verdad es relativo al querer de Dios; mas, en virtud de ese querer indefectible, absoluto" (p. 41). *B. Pérez Argos.*

FONT PUIG, PEDRO: *Significación de Descartes como promotor de la ciencia físico-matemática y del espíritu crítico en Filosofía.* RevFil, 9 (1950), 643-668.

Un resumen inicial da cuenta del contenido del trabajo. Descartes es un monárquico absolutista de la mente; de la mente intuyendo o discurriendo; todas las otras llamadas fuentes de conocimiento o no son sino meras suministradoras de datos para que la mente conozca, o sólo se justifican por la razón. En cambio, la mente, con tal que intuya o razone sin compañía de otra actividad cognoscitiva, de nada deriva su autoridad en el orden del conocer, y, por consiguiente, cuanto más puramente mental sea un conocimiento, mayor garantía tiene. De aquí que procure Descartes reducir toda la Física a Mecánica y a Matemática y toda la Matemática a Aritmética, mediante el invento de la Geometría analítica. Y en Filosofía crítica no admite certeza que no esté legitimada por la mente pura, de cuya capacidad, como de la existencia del propio yo y del principio de contradicción, no dudó nunca. Este monarquismo absoluto de la mente lo fué para Descartes en relación con las otras facultades cognoscitivas; pero estuvo al servicio de los preámbulos racionales de la fe, sincera y piadosamente sentido por el gran filósofo. *J. Díez-Alegría.*

DEL NOCE, AUG.: *Cartesio e la Politica.* RivFil, 41 (1950), 3-30.

Se trata de investigar lo que es propio de Descartes en esta materia. Tarea no fácil. Parece, por un lado, que existe un nexo necesario entre su filosofía y el orden absoluto, en el sentido de que el camino acósmico de la vida espiritual por él trazado exige la afirmación de otro plano en el que el orden político se presenta necesariamente como algo absoluto. En cambio, por otra parte, parece que este absoluto no puede integrarse en su filosofía. Son dos tendencias irreductibles, dentro de las cuales se mueve Descartes. El orden ético-político se presenta a la vez como algo externo y condicionado. El aspecto externo tiene una interpretación tradicional, reduciéndose el tradicionalismo político de Descartes a una no crítica de una costumbre, quedando así incompleta su filosofía por falta de principios sociales. Por otra parte, por ser puramente abstracto, su raciocinio tampoco puede extenderse al mundo social. La realidad política viene como proyectada fuera de las consideraciones filosóficas, mientras, por otra parte, viene exigida por la determinación cartesiana del sentido de la vida espiritual. La compatibilidad de estas dos tendencias subsiste solamente cuando no se encuentran. *I. González.*

JULIÁN MARÍAS: *Los dos cartesianismos.* Rev. de Psicología Gen. y Aplic., 5 (1950), 505-515.

El autor expone un aspecto del historicismo (que ha defendido en otros libros) con ocasión del centenario de la muerte de Descartes. ¿Tiene Descartes sentido histórico o sólo cronológico? Hoy no hay en el mundo cartesianos. En rigor no los ha habido nunca después del siglo XVII. ¿Es que fué estéril su filosofía? Al contrario; esto acusa su profunda autenticidad, que le ha impedido adaptarse a situaciones distintas de aquellas para que fué pensada. El método cartesiano empieza por eliminar el error; para ello lo pone todo en duda y recurre a las ideas evidentes. Esa actitud lleva a Descartes, y con él a la filosofía europea, a dos errores: el racionalismo y el idealismo. Nuestra situación cree el autor que es esencialmente distinta y afín a aquélla. Distinta, porque estamos saliendo del mundo filosófico que inauguró Descartes (por un lado, estamos de vuelta del racionalismo, y por otro se ha superado en nuestros días el idealismo, aunque no recayendo en el realismo, sino colocándose por encima de ambos). Situación afín, porque estamos en un giro de la historia del pensamiento, y en este sentido hemos de ser cartesianos. Husserl habló hace veinte

años de un cartesianismo del siglo XX, que sería la fenomenología; pero ésta es, en el fondo, idealista. Hoy no podemos permanecer en las ideas, sino que hemos de trascender a la realidad. El órgano e instrumento de ese regreso radical es la "historia", así como para el cartesianismo lo fué la Física. Hay, pues, dos cartesianismos: uno, el de Descartes (que influyó, ciertamente, en los matemáticos y físicos de su tiempo, algo menos en los medios filosóficos, y sólo de soslayo en los teólogos, de los que son ejemplo Bousset y Fenelón [!]), y otro, el que se ha iniciado en nuestra época.

Termina el autor aduciendo un sólo ejemplo en el que aparecen las consecuencias de la actitud cartesiana: la noción de sustancia. La sustancia es para Descartes lo que no necesita de otra cosa para existir. Para no sacar la consecuencia panteísta que dedujo Espinosa, añade una restricción: para ser sustancia basta con no necesitar más que a Dios. Con esta limitación evita el panteísmo, pero a costa de la univocidad del concepto de sustancia y también de la analogía, pues ésta supone siempre cierta univocidad. Por eso la filosofía de Descartes deja en la sombra la sustancia y se contenta con sus atributos. Para nosotros—afirma el autor—, allí donde la filosofía cartesiana se aquieta y se abandona a las ideas tradicionales, es donde empieza justamente la verdadera cuestión. *A. Roldán.*

TAROZZI, GIUSEPPE: *L'Universo Galileiano.* Filosofía, I (1950), 579-592.

Fué Galileo el primero que en medio del matematismo naciente de su tiempo distinguió entre las cualidades *objetivas* y las *sujetivas*. ¿Cuál es el mundo galileano? "La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente nos está abierto delante de los ojos (digo el universo); pero que no puede ser comprendido si de antemano no aprendemos a entender la lengua y conocer los caracteres con que está escrito. Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales medios es imposible humanamente comprender ni una palabra." Este es el mundo galileano, como dice él mismo en el "Saggiatore".

Alrededor de este matematismo de cualidades primarias, de tanto influjo en la historia de la filosofía posterior (y que, por tanto, ayuda mucho a comprenderla), se estudian los apartados "Astronomía y Física", "El problema del infinito", "La negación del finalismo antropocéntrico", "Las matemáticas y las concepciones cuantitativas", "El infinito y el número de las partes del continuo", "El infinito numérico y la unidad", "Bruno y Galileo".

"La cosmología así creada vive en la tradición filosófica galileana, que juntamente con la bruniana del infinito cósmico y divino, alimenta en el pensamiento italiano de la presente y tal vez futura concepción del mundo. Pero volviendo a Galileo, si tenemos en el ánimo y en la mente el sentimiento y pensamiento del infinito, obtendremos de él la fuerza racional para poblarlo con experiencia concreta y con ciencia acertada, evitando las hipótesis evanescentes y las estériles audacias de metafísicas inconsistentes."

Tal es el sentido de este ensayo de G. Tarozzi, que, naturalmente, no hacemos nuestro en bastantes de sus apreciaciones. *A.*

CALVETTI, C.: *Il fenomenismo religioso di Blaise Pascal.* RivFilNeos, 42 (1950), 119-141.

A Pascal hay que contarlo entre los *fenomenistas*, como se verá por el resumen del artículo. La apologética de Pascal consiste en el método de la inmanencia. Hace sentir al no convertido la inmensa corrupción de nuestra naturaleza para hacerle admitir las hipótesis de un pecado original y de un Redentor, cuya realidad la hallamos de hecho en la Sagrada Escritura. Al describir la corrupción de la naturaleza humana y la necesidad de admitir el pecado original y la existencia de un Redentor, se amontonan sombras que no son figuras retóricas, sino expresión de la metafísica pascaliana. "El hombre no puede alcanzar la verdad, sino que está condenado a ser el juguete de apariencias y de ilusiones, de tal manera que no podemos saber si soñamos o estamos despiertos. El hombre es un componente híbrido de alma y de cuerpo, unidos al acaso, en que reina la contradicción, la lucha entre la razón y el sentido, el dominio despótico de la voluntad, que no permite al entendimiento conocer sino apariencias y mentiras: la voluntad tiene una perversión incomprensible y una insensibilidad absoluta ante la presencia del bien y del mal. Estos son los efectos

del pecado original, los cuales, como se ve, no son solamente de índole moral, sino también de índole metafísica, ya que condicionan el ser y la realidad misma ontológica. Para librarnos de esta inmensa corrupción y alcanzar la verdad tenemos dos medios, que son la fe y el corazón: la razón hay que dejarla a un lado porque es inepta para darnos a conocer la existencia de Dios o su esencia ni otra verdad alguna." Y aquí es donde tiene lugar el famoso *Pari de Pascal*. Por estos medios, fe y corazón, conocemos las verdades reveladas y naturales que conocemos, y llegamos a la conclusión de que el mundo no tiene más realidad que la de ser símbolo o signo que nos lleva a Dios, y que el alma es una substancia abstracta, en la que hipostatizamos los diversos fenómenos conscios. De esta manera queda patentizado cómo el sistema metafísico de Pascal, originado de su apologética, consiste en el fenomenismo del conocimiento y en el fenomenismo del ser. *J. Hellín.*

CAPONE BRAGA, GAETANO: *Le "intuizioni pure" di Kant*. GiordiMet, 5 (1950), 629-645; 672-699.

El término "intuición pura" envuelve ya en sí una cierta contradicción; "puro" se ha reservado en Kant para designar lo *a priori*, lo formal, lo pre-empírico, anterior a todo contenido material; "intuitivo" parece no poder separarse de una relación inmediata a la sensibilidad, a lo empírico. Si se dice que esta intuitividad no rebasa los límites de una pura condición formal subjetiva para toda percepción sensorial, también las categorías son condición formal referible necesariamente a elementos sensoriales. ¿Por qué, pues, espacio y tiempo no son categorías intelectuales, y no "intuiciones", o por qué son formas "puras" y no material de la sensibilidad? Antigua es la contienda, y ya Kant hubo de salir al paso a las instancias. En su obra sistemática se esfuerza Kant por establecer la aprioridad y juntamente la intuitividad del espacio y del tiempo. Pruebas de facto (sobre el hecho de los cuerpos iguales incongruentes, partes simétricas del cuerpo humano); frente a Leibniz—espacio relativo—y luego frente a Newton—espacio absoluto—, Kant se decide por el espacio-forma *a priori*. Pruebas de razón (las clásicas desenvueltas en el umbral de la Crít. de la R. P.). Notable entre todas es la réplica del gran admirador de Kant, Bolzano. Este demuestra, basado en su conocimiento matemático, el carácter "conceptual" y no "intuitivo" de espacio y tiempo y somete a una crítica de fondo toda la doctrina de la Estética trascendental. El avance de la Lógica y Matemática modernas pone a científicos, matemáticos y filosófos en cerrado cuadro contra el carácter imaginativo-intuitivo-geométrico del espacio; están en ello más cerca de Descartes y de Leibniz que de Newton, verdadero inspirador este último de la forma kantiana. *L. Martínez. G.*

LUNATI, GIANCARLO: *Studi hegeliani: Lógica e metafisica di Jena*. RivFilNeos, 43 (1951), 197-212.

Con el descubrimiento de los manuscritos hegelianos de Jena se han suscitado algunos problemas, entre otros, sobre lo que debe Hegel a Kant y sobre la perfección de la "Lógica y metafísica" de Jena, comparada con la definitiva de Nuremberg. El autor nos habla de este segundo problema, y resume así su pensamiento: La "Lógica y metafísica" de Jena es más pobre e incompleta que la de Nuremberg, no sólo por la exposición, sino, sobre todo, por su significación metafísica. El pensamiento de Hegel tiene tres momentos. En el *primero* se identifican los contrarios (lo finito y lo infinito) en un solo término, que es la indiferencia inmediata de los mismos; este término es la vida, la cual, tomada como unidad inmediata, es inexplicable, y la llama Hegel "misterio sagrado". El *segundo* momento es la identificación del "Fundamento" (o de la unidad en la indiferencia) con la más alta expresión de la realidad, que es el Espíritu. En este momento es en donde más se echa de ver la dependencia de Hegel con respecto a Kant y el gradual desarrollo de los principios de la *Crítica de la razón pura*. Mas este momento es insuficiente para la fundación de una metafísica. En efecto, la metafísica del Espíritu, de Jena, no muestra la relación madura de lo ideal y de lo real, y pone el primero como abstracto o vacío y el segundo como entero o lleno. El punto más alto es el espíritu, no la idea. Mas con esto se nos envuelve en una dialéctica que carece de un tercer término que medie entre los opuestos: la dialéctica de Jena es todavía fundamentalmente diádica. A la lógica y metafísica de Jena falta el plano de la esencia, y de rechazo cae toda sobre el plano de la esencia de tal manera que lo que cae fuera de ella es precisamente la idea.

*J. Hellín.*

PAREYSON, L.: *La deduzione del finito nella prima dottrina della scienza di Fichte.* Filosofia, 1 (1950), 13-40.

La teoría de la ciencia de Fichte pretende explicar el realismo del conocimiento y de la conciencia. Procede abstractamente: en el supuesto que se diera el espíritu finito real, ¿cuáles son sus condiciones necesarias y cómo ha de ser?

El primer principio de la filosofía de Fichte, condición necesaria de la conciencia real, es la razón absoluta, el infinito, el yo, que se pone autónomamente como actividad pura, plenamente idéntico a sí y, en relación al espíritu finito, como exigencia de racionalidad. El segundo principio es el espíritu finito, que no es deducible del primero, pero si se da, depende de él. Es lo otro, el no yo. El tercer principio afirma que, si se da el finito, su esencia es la practicidad, el *tener que* ser concorde con el primer principio.

El esfuerzo de la practicidad (la tendencia al ideal de la identidad pura) es la síntesis entre actividad pura (yo) y límite (no yo), es lo real. El absoluto como identidad es ideal del esfuerzo que constituye él mismo como actividad. Por eso el principio de la vida real es el yo; pero en cuanto se da con una oposición limitadora de parte del no yo, de donde surge el esfuerzo hacia el ideal. Así que el yo es inmanente al espíritu real. La oposición infinito-finito se realiza por la imaginación, articulación que concilia la finitud e infinitud del espíritu.

El absoluto sólo es posible como ideal; es absurda su realización concreta. Los sistemas que admiten un absoluto como real han de negar o la contingencia o la finitud del espíritu finito. Espinosa no puede explicar la practicidad del yo real, porque separa el finito del infinito al admitir un infinito fuera del finito. El "estoicismo consecuente", tampoco; identificando el infinito con el espíritu niega su finitud y, por consiguiente, toda tendencia. El espíritu finito sólo puede explicarse por el infinito afirmado sólo como ideal, pero con una idealidad por la que la tendencia infinita del finito (que es el único infinito real) es la misma actividad del absoluto que se busca a sí mismo. De modo que la idealidad del infinito es distinción, no separación; inmanencia, no identidad con el finito. *A.*

GALLI, ENNIO: *Il concepto di "effort" in Maine de Biran. Saggio d'una interpretazione fenomenistica.* RivFilNeos, 42 (1950), 1-29.

Tres etapas distingue el autor en Maine de Biran. En la *primera* Maine de Biran sigue la corriente sensística y materialística de Cabanis, Destutt de Tracy, etc., y aun las tendencias epicúreas y deterministas. En la *segunda* etapa el sentimiento moral y el sentido íntimo le hacen admitir la libertad como esfuerzo consciente que vence resistencias, el cual esfuerzo al principio lo concebía materialísticamente, y poco a poco lo hizo inorgánico y espiritual. En esta etapa construye una metafísica basada en el esfuerzo consciente y libre. El *ser* como tal no es sino el esfuerzo libre, que aparece en la conciencia como venciendo resistencias. Es el puro fenomenalismo. No hay substancia ni seres permanentes, sino fenómenos conscientes de esfuerzo y fenómenos de cosas que resisten. Para no verse obligado a decir que el ser cesaba y comenzaba cuantas veces cesaban y comenzaban los actos conscientes de esfuerzo, puso en el subconsciente afecciones íntimas de esfuerzo, enteramente inconscientes, y ellas continuaban el hilo de la persona cuando cesaban los actos libres conscientes. Esta alma, que hacia vivisección introspectiva de sí misma, vió pronto el inmenso desamparo en que vivía y sus inmensas aspiraciones a lo bueno y a lo verdadero, que sólo se podían apaciguar con la verdad cristiana, y acabó por abrazar el catolicismo. En esta *tercera* etapa admite la substancia. Pero la substancia para él no es sino el conjunto de átomos de esfuerzos conscientes que vencen resistencias: su concepción es parecida a la de Leibniz. Su metafísica del esfuerzo queda, pues, aun en contra de su voluntad, en el plano fenomenalista; si el ser es esfuerzo consciente y resistencias que se siente, cuando no hay esa conciencia no hay ser.

*J. Hellín.*

BALLANTI, DOTT. G.: *Il problema dell' essere in Ludwig Feuerbach.* RivFilNeos, 43 (1951), 125-143.

El problema del ser, para Feuerbach, era el problema de determinar qué era el ser tal como está allá fuera de la mente, en contra de la filosofía de Hegel, que sólo pretendía que se investigase el ser tal y como aparecía en la mente. Afirma Feuerbach

que el conocimiento del ser no se nos da por el pensamiento, porque éste es universal y el ser es particular, sino que se nos da por una sensación no subjetiva, sino *ontológica*, la cual nos da el ser particular, individual y sensible. Sin embargo, el articulista pretende que la universalidad negada al ser por Feuerbach es la universalidad en sentido hegeliano, que reduce toda la realidad del particular a la sola realidad del universal. La afirmación de la individualidad y la particularidad del ser no excluye en Feuerbach la admisión de una universalidad conciliable con la particularidad. Sin embargo, Feuerbach no llegó a admitirla ni a reconocerla por no haber podido librarse de las trabas que para ello encontraba en las definiciones hegelianas sobre estas materias. El problema, pues, del ser no está resuelto por Feuerbach. Si bien Feuerbach quedó en el materialismo, sin embargo sus intentos eran encontrar el ser suprasensible partiendo de la experiencia sensible. Sus preocupaciones eran parecidas a las de los existencialistas modernos: amor a lo concreto, confianza en la experiencia sensible e incapacidad de subir al trascendente por vías intelectuales.

*J. Hellín.*

ROMEYER, BLAISE: *Auto-critique de Kierkegaard*. GiordiMet, 6 (1951), 394-407.

Kierkegaard llevó su "fideísmo irracional" hasta una cruda expresión literaria que desborda sin duda su verdadero pensamiento, y con toda certeza va más allá de lo que sus propias bases pedían. Estas limitaciones explícitas e implícitas son puestas de relieve por el autor a la luz de múltiples pasajes kierkegaardianos subtendidos por su correspondiente comentario. Estética y razón son dos puntos de partida que presenta constantemente Kierkegaard como necesariamente abandonables para entrar por la única vía, la "fe religiosa", la cristiana, antítesis de la vida sentimental y absurdo paradójico para la especulación. Caso típico Abraham creyendo contra razón y contra moral. Pero (recortando su tesis) no falta al final de su vida una confesión del valor inicial, propedéutico, humano, del orden estético. Y por lo que toca a la anatematizada especulación, bien aquilatada la cosa, Kierkegaard se alza furibundo y solemne contra el conocimiento abstracto, objetivo, científico, no precisamente por falso (le concede un puesto de valor para la ciencia humana natural), sino por inadecuado para acercar al hombre a la realidad y por revestir caracteres opuestos al conocimiento religioso, que es la única vía de salvación del hombre concreto ("hacerse cristiano"). Frente a la objetividad racionalista, inmanentista, suficiente, que desconoce la existencia contingente, Kierkegaard exalta la subjetividad interior, viva y eficaz, que pone en juego al hombre concreto y limitado (Sócrates asienta más la inmortalidad arriesgando su vida con pasión del infinito que con las tres pruebas objetivas). Lo que no se le alcanza a Kierkegaard es que no es obligada la oposición irreductible entre objetividad abstracta y subjetividad concreta. Agustín y otros han hallado una síntesis salvadora de conocimiento racional concreto, existencial, plataforma adecuada en el hombre para el salto cualitativo hacia la esfera superior, no contradictoria, de la fe. El mismo Kierkegaard hubiera podido orientar por esta vía media sus justos enojos contra el "inhumanismo" hegeliano; se lo impidió lo radical de su temperamento y estilo.

*L. Martínez G.*

MARTENSEN, H. L.: *Kierkegaard und die Situationsethik*. Scholastik, 26 (1951), 556-564.

Lo que se llama hoy "ética de la situación" no constituye una construcción uniforme. Hay variedad en los puntos de partida (filosofía nueva y teología protestante) y en las consecuencias a que unos y otros llegan. Unos se contentan con afirmar que las normas generales de la ética deben ser completadas en cada decisión de conciencia atendiendo a las circunstancias concretas de cada situación. Otros van más lejos y pretenden quitar todo valor a las normas en ciertas situaciones límites. No es raro que unos y otros invoquen a Kierkegaard. Dos son principalmente las ideas de Kierkegaard que parecen rozarse con las concepciones de la ética radical de la situación. Primero su doctrina sobre la "suspensión de lo moral por lo religioso" y luego la equivalencia de infidelidad y pecado. Por eso es preciso rastrear el genuino sentido de estas doctrinas de Kierkegaard. Se llega a la conclusión clara de que en su propio contexto integral no tienen el sentido que pretenden darles los partidarios de esa ética extremosa de la situación. Es más: se demuestra que en el propio Kierkegaard existen incluso ciertos puntos de apoyo que pueden contribuir a supe-

rar una ética unilateral de la situación. Se hace ver, en particular, que el caso de Abraham e Isaac lo mira Kierkegaard desde otro punto de vista, es decir, el de la absoluta libertad e independencia de Dios frente a una ley moral concebida como autónoma de cualquier manera. El problema de la "suspensión teleológica" es en Kierkegaard una cuestión entre "autonomía y teonomía", y en su solución el teocentrismo pasa al primer plano. El problema de la unicidad de cada situación lo resuelve Kierkegaard con sus reflexiones sobre la "repetición". La "repetición" de la situación se hace posible y llega a producirse—según Kierkegaard—en cuanto que uno decide conforme a su propia naturaleza, la cual permanece siempre esencialmente igual en todas las situaciones. Las circunstancias variables dan ocasión a tomar renovadamente posición respecto de sí mismo y de la propia naturaleza. La repetición no viene pura y simplemente dada. Ella no se encuentra en la situación externa, como una especie de "Universale", sino es la persona quien la introduce en la situación... De aquí al punto de vista católico hay muy poco trecho. Según él, la norma moral invariable, que está contenida en cada situación, no proviene de una ley impuesta a la situación desde fuera, sino por la naturaleza substancial del hombre que se encuentra en la situación. El conflicto entre ley y amor lo resuelve Kierkegaard acentuando repetidamente que en el cristianismo el *amor mismo está mandado.*

*J. Echarri.*

Bozzetti, Giuseppe: *Il principio unitario della filosofia rosminiana.* GiordiMet, 6 (1951), 225-233.

Este principio de unidad se ha de poner en el "sentido profundo del valor de la persona humana, de su valor actual puesto entre lo eterno y el tiempo, mientras incluye a ambos, remotándose, por un lado, a Dios por medio de lo 'divino' (que hay en ella, que es ella), y, por otro, abrazando toda la vida empírica del espacio y del tiempo; los incluye en un único latido en el que goza y al mismo tiempo se esfuerza y pena, aspirando a realizar de continuo en sí aquella que intuía precisamente Rosmini como la *tendencia afectuosa del ser hacia el Ser*" (p. 233). En lo hondo del hombre radica moralidad y conocimiento, vida y especulación. En el fondo de la íntima experiencia del hombre alumbra Rosmini el "dato" originario, el "ser ideal", cuasi objeto formal, presente al sujeto, término suyo, condición de su intelectividad. Esta experiencia primordial (del ser ideal revelado en el acto primero del hombre) es clave de la síntesis del ser y del pensar, del yo y de los otros, de la totalidad y de la negatividad determinada, de la unidad, de la pluralidad; unidad múltiple y dinámica, potencial, empírica, síntesis activa llamada "razón" por Rosmini, que es el hombre en su totalidad vital; persona en su núcleo más íntimo, en que es participación de una entidad infinita, con su dignidad en cuanto a algo "divino", y singular en cuanto inmersa en el tiempo: problema vivo y continua acción. El hombre un todo múltiple orgánico. La reciente personalización del derecho (frente a la ya pasada absolutización de la ley—Bozzetti mira a una situación política fenecida en Italia—) trae a nueva actualidad la concepción de la persona de Rosmini. *L. Martínez G.*

Giacomo Mossa: *Galileismo di Salvatore Tommasi.* Filosofia (Torino), I (1950), 85-99.

Es el tiempo en que Hegel intenta elaborar dialécticamente los elementos empíricos, criticando los conceptos de Brown, que reducía la vida a meras reacciones ante el estímulo: de sus manos sale la "medicina racional"—algo así como una iatropoesía, que acabó en lo cómico—. En Italia penetra algo este espíritu "romántico". El insigne fisiólogo Salvatore Tommasi (1813-1888), que a un serio conocimiento científico junta un sano criterio filosófico, reacciona vivamente, a pesar de sus amigos idealistas—como los hegelianos De Meis y Spaventa—. Reivindica para la Medicina el derecho y el deber de la investigación experimental y de la observación, que eran despreciadas como menudencias. Positivamente rechaza toda construcción de la medicina racional, porque ella es la que siempre nos ha desviado en el estudio y comprensión de la naturaleza. Vuelve entonces a la labor científica genuina por medio del análisis y de la síntesis, inducción y deducción. "No podemos, como científicos, superar los límites de la experiencia: si la Metafísica quiere seguir adelante, hágalo, pero que nos deje en paz." Pero nos equivocaríamos si concluyéramos de estas palabras un positivismo o materialismo que ya estaba de moda. Si Tommasi niega todo

apriorismo en la ciencia, no niega que se pueda y se deba buscar en otro plano la explicación de los fenómenos. Reconoce la existencia de la fuerza de la vida, pero se resiste a dibujarla con las fantasías idealistas. Quedándose en el plano científico afirma los hechos: la célula germinal o la materia activa. Pero no niega la necesidad de una explicación ulterior, que pertenece a la Metafísica. Opuesto al "filosofismo", no lo es a la "sana y eterna filosofía", que sola puede llenar de sentido los vocablos manejados continuamente por los mismos científicos. Su mérito es, pues, haber devuelto a la escuela italiana la tradición científica heredada de Galilei, en contra de los apriorismos recibidos de allende los Alpes. *R. Puigrefagut.*

YOLTON, J. W.: *F. C. S. Schiller's Pragmatism and British Empiricism.* Philosophy *and* Phenomenological research, XI (1950), 40-57.

El humanismo voluntarista de F. C. S. Schiller se desarrolló inicialmente en Inglaterra, independientemente de James y Dewey; pero Schiller identificó muy pronto el humanismo con el pragmatismo. Su asociación con el personalismo idealista de Oxford, su reacción frente al empirismo y sus modificaciones kantianas del tradicional método empírico, permiten indicar los elementos empiristas e idealistas que contienen muchas formas del pragmatismo moderno. De parecido modo, el análisis de la filosofía de Schiller permite iluminar las controversias epistemológicas contemporáneas. Su crítica del análisis de la causalidad por Hume no sólo deja de refutarlo, sino que pasa por alto los aspectos volitivos del análisis, por otra parte objetivo, de Hume. Su crítica del análisis de los datos sensoriales de la experiencia es defectuosa —con una excepción—, porque incurre en una fundamental confusión entre la realidad epistemológica y la ontológica. En una valoración final, podemos decir que Schiller está acertado al considerar que el análisis de los datos sensoriales de la experiencia no constituya una descripción adecuada de esta experiencia; pero podemos sugerir que dicho análisis es útil y que ayuda en la reconstrucción lógica y epistemológica de la experiencia. *A.*

TAROZZI, G.: *Roberto Ardigò a trent'anni dalla morte.* Filosofia, 1 (1950), 41-60.

Roberto Ardigò nace en 1828. Sigue la carrera eclesiástica en Mantua y se ordena sacerdote en 1851. Enfriadas sus persuasiones religiosas, deja el hábito sacerdotal en 1870. En el decenio siguiente escribe sus principales obras. En 1880 es nombrado catedrático de Historia de la Universidad de Padua. Allí acaba su trilogía (*Il vero, La ragione, L'unità della coscienza*) en 1898. Siguen años de vejez robusta y, finalmente, los trágicos años de su decadencia física e intelectual. Muere en Mantua en 1920.

Para Roberto Ardigò hay una única realidad psicofísica, que por nuestros hábitos mentales se desdobla en las dos realidades del mundo externo e interno. El espacio y el tiempo son determinaciones distintas de esa realidad, que se va especificando gradualmente hasta su punto culminante, que es el espíritu humano.

En "La formazione naturale nel fatto del sistema solare" da una interpretación filosófica de la hipótesis cosmogónica de Laplace. Para ello establece la coincidencia del infinito del tiempo y del infinito espacial que se identifican en el indistinto. De éste, según un proceso evolutivo de formación natural de las cosas por sí mismas regidas por un ritmo interno y autónomo de acción, procede todo.

La oposición entre la unidad y la multiplicidad de la conciencia la resuelve así: lo que se percibe en la conciencia es ritmo, y el ritmo es a la vez uno y múltiple.

La moral, regulación y dominio de las tendencias egoístas, se funda en las ideas directivas de la vida social, producto natural de la sociedad que evolucionan con ella. Estas ideas son juntamente algo colectivo y particular de cada individuo.

La obra de Ardigò responde al ambiente que determinaban las ideas religiosas de tipo teísta sin dogmas, la cultura científica europea y la exigencia de un sistema. Por eso y por la brillantez de exposición de sus ideas despertó un interés tan grande en su tiempo. Finalmente hay que tener presente muchas de sus fecundas ideas en vistas a la investigación filosófica del futuro. Tales son las que tiene sobre el infinito la realidad, la libertad, etc. *A.*

McElroy, H. C.: *Brunschvicg's Interpretation of Pascal.* Philosophy and Phenomenological research, XI (1950) 200-212.

Cuando León Brunschvicg murió en 1944, perseguido por los nazis, que quemaron en París sus manuscritos y libros, la filosofía francesa perdió una de sus más representativas figuras, con Bergson y Meyerson. No obstante es poco conocido en el mundo anglosajón porque sus obras no han sido todavía traducidas. Es de especial interés la obra "Descartes et Pascal: Lecteurs de Montaigne" (New York, 1944), escrita precisamente por Brunschvicg al fin de sus días.

Brunschvicg se opone al realismo aristotélico, que debiera, según él, haber muerto ya en el siglo XVII. El idealismo verdadero, que sigue el desarrollo de una ética de los descubrimientos científicos, pide algo inmanente más bien que la concepción trascendente de los mejores valores sugeridos por la ciencia. Metodológicamente, Brunschvicg procede como histórico-crítico al dibujar las ideas desde Jenofonte y el Sócrates de Platón, a Platón mismo, Montaigne, Descartes, Spinoza, Leibniz y Einstein. Es muy conocido en Francia por la edición manual que publicó con los Pensamientos de Pascal y la interpretación que dió de él, como también de Spinoza.

Según la interpretación de Brunschvicg, Pascal era un genio práctico más bien que racional, interesado en lo específico y concreto. Se ve en seguida que Brunschvicg no aprueba todo lo de Pascal, al que, no obstante, ha dedicado tanta parte de su vida.

Pascal, a los dieciséis años, contribuyó originalmente al desarrollo de la teoría de las secciones cónicas, y cuatro años después inventó una máquina calculadora para ayudar a su padre, como "Intendant" de Rouen. Para ayudar a un amigo de su hermano llegó con sus experimentos al descubrimiento de que la presión barométrica varía con la altura. Son conocidas también sus grandes afinidades con el jansenismo, especialmente a causa de su hermana Jacqueline, monja de Port-Royal. Precisamente por este lado religioso de Pascal se tuvo la redacción provisoria y rápida de sus Pensamientos o notas, que iban dirigidas a escribir una Apología de la Religión. Las "Provinciales" fueron escritas para ayudar a los jansenistas de Port-Royal en sus controversias contra los jesuitas. Son notables sus aspectos psicológicos sobre el "esprit de finesse" y el "esprit de géométrie". Pero en el fondo, encerrado en una especie de escepticismo, tenía que recurrir a la fe cristiana para salir de él. Brunschvicg no ignora que Pascal admite sin la menor vacilación lo sobrenatural y los milagros; pero lo interpreta desde el punto de vista de que siendo prisionero del mundo finito, sólo podía ser salvado por la gracia de Cristo.

Brunschvicg en la Introducción a los Pensamientos de Pascal trata fundamentalmente de la religión. Pero cuando habla luego en "La raison et la religion" ya aparece claro que en materia religiosa es más bien un crítico que un seguidor de Pascal. Y en otra obra acusa a Pascal de estar preocupado por la sobrevida y la inmortalidad del alma, más que por el destino moral de la humanidad. Es evidente que Brunschvicg rechaza el lado sobrenatural de Pascal. *J. Roig Gironella.*

Padovani, Umberto A.: *Martinetti, maestro. Ricordi di un discepolo.* GiordiMet, 5 (1950), 167-179.

El autor enhila con un recuerdo personal dedicado al maestro los trazos doctrinales de P. Martinetti († 1943). Como posición del problema filosófico, M. pretende un análisis crítico, profundo y sin prejuicios, de la experiencia, especialmente humana. Como solución del problema filosófico, M. acusa el influjo fundamental del pensamiento indio brahmánico y búdico; a él se suman el neoplatonismo, Spinoza, Kant y Schopenhauer, con una marcada aversión a toda filosofía inmanentística, ya dialéctica y optimista o ya irracionalista y problematicista. Punto de partida es la necesidad de una metafísica que dé base unitaria y sólida a la experiencia contradictoria, múltiple e insuficiente. El Absoluto (frente al devenir empírico) es para M. la razón que integran un intelectualismo activo y necesario el doble aspecto teorético y práctico, y reduce la libertad a una necesidad racional. Dios no es sino esa razón absoluta, no relacionada con el mundo mediante una creación, sino según un acosmismo brahmánico spinoziano, en el que queda absorbida la multiplicidad mundana, como ilusión, en la única realidad fundante absoluta. El hombre es un ser caído, degradado, compadecible; su "idealidad" es la racionalidad, divina plenitud del hom-

bre: su "realidad" histórica es por debajo de aquel "deber ser"; reconocerlo y no ilusionarse con el ideal, siempre recognoscible y adorable, pero no asequible, es la meta mundana del hombre. *L. Martínez G.*

REYMOND, A.: *Quelques aspects de la pensée religieuse de León Brunschvicg* RevIntPhil, 5 (1951) 50-66.

La posición religiosa de León Brunschvicg ha sido interpretada de modos muy contradictorios: R. Lenoble le califica de incrédulo, no en el sentido de falto de fe, sino en el de quien tiene una fe propia. Blondel no le considera irreligioso, ni siquiera arreligioso. En realidad el problema religioso—como se puede ver en sus escritos—fué su constante preocupación. Pero, teniendo ante la vista su Idealismo crítico y su Teoría del conocimiento, muchas dudas quedan por resolver sobre su concepción de la vida moral y religiosa.

En el presente artículo se expone y critica el modo cómo resuelve en el orden religioso estas tres cuestions: El Uno y el Ser, la creación, la transcendencia.

Si se considera la relación entre Ser y Uno, tenemos ante todo que bajo la forma del absoluto de Platón, estos juicios de relación: "El Uno existe", "El Uno es uno" se destruyen mutuamente y cada uno de por sí. La única afirmación posible respecto al uno, en la realidad de la historia, es la de su identidad consigo mismo.

Ahora bien, si Dios se identifica con el Uno—y así lo admite B.—, ¿cómo se entiende esta identificación? El Dios espiritual es aprehendido por su Presencia en el hombre y por el ímpetu de la inteligencia y del amor que le comunica Dios. Esta es la realidad pura e íntima que dirige en cada uno la vida espiritual. Luego ese Dios-Uno participa del ser en alguna manera, posee un modo de ser y obrar propio y único, es el manantial y la razón de ser de las realidades espirituales. Si, como hace B., el ser se restringe a las cosas sensibles, el Dios-Uno espiritual no lo posee y lo real no coincide con lo que tiene ser, debiéndose distinguir entre realismo espiritual, de Dios y el hombre, y realismo sensible. Será mejor, pues, mantener el término "ser" en su sentido general y reservar el de "realidad" para las diversas manifestaciones del ser como fundamento de lo afirmado: lo verdadero y lo falso son entonces función del ser y sus modalidades.

El problema de la filosofía religiosa está en distinguir los dos falsos Dioses: el Dios creador del realismo físico y el Dios padre del realismo biológico, del Dios verdadero del idealismo racional, que es el Dios interior, unidad presente a todo acto de unidad, juicio de inteligencia o sentimiento de amor. Aun cuando este Dios interior sea ajeno a la materia física y al organismo vital como fuente únicamente de la vida religiosa en el hombre, no lo es a las manifestaciones de energía física y de la vida orgánica, que son inteligibles y manifiestan la inteligibilidad, cuya fuente es el Dios interior. Ahora bien; en el terreno de la Físico-química y de la biología, la inteligibilidad presupone la experiencia, la cual incluye la oposición entre el que siente y lo sentido rechazada por B., y en el terreno biológico hace surgir el problema de la finalidad reconocido y no solucionado por el mismo autor, o al menos el de la adaptabilidad.

La facultad de juzgar, presente en todos los vivientes, es superior al orden físico-químico y no puede proceder sino de un acto creativo. Por otra parte, el verdadero Dios—según B.—por ser espíritu no es creador, pues el Dios-Creador lo es tan sólo de la materia. Pero no hay dificultad en suponer que el Dios-Espíritu, aun valiéndose de la materia, llegue a sucitar al hombre. El hecho de la creación lo testimonia la Biblia, el modo lo descubre la Ciencia.

El Dios-Espíritu es, por tanto, inmanente y transcendente a lo creado y conservado por El en el tiempo y en el espacio, y la oposición inmanente-transcendente no es tan categórica como B. propone y no prueba. E. Boutroux, por su parte, ha llegado a admitir lo transcendente combinando la intuición y la deducción.

Este Dios inmanente y transcendente a lo por El creado está en lo íntimo del corazón del hombre y como inefable, es objeto de diversas explicaciones sobre su acción y modo de ser para con nosotros. Es difícil—termina el articulista—distinguir entre lo natural y lo sobrenatural, son odiosas las recriminaciones entre cristianos, y B. es un ejemplo de tolerancia religiosa. *A. Fabrat*

CENTINEO, E.: *L'etica dell'immanenza e lo storicismo di León Brunschvicg.* RevIntPhil, 5 (1951), 33-49.

León Brunschvicg tiene como fin en sus obras comprender el destino del hombre en la historia de la Humanidad, la cual coincide con la historia de la libertad Toda su especulación está empapada del deseo de justificar una ética y una religión de la inmanencia, que den al hombre paso libre a la pura espiritualidad. Y este es precisamente el aspecto que se pone de relieve en el presente artículo.

Para ello se presenta ante todo, a la luz de sus escritos, el *idealismo crítico* del autor. La filosofía—según B.—repudia no sólo el realismo, sino también todo idealismo que pretenda deducir el mundo por medio de abstracciones. Sólo es posible la filosofía del espíritu como crítica de la experiencia humana. No hay porqué investigar el origen y constitución estática del universo, porque éste, lo mismo que la razón, no son algo hecho, sino algo que se está haciendo de continuo por la creación humana del conocimiento en las condiciones que de hecho se experimentan y comprueban.

El espíritu es, por tanto, proceso, racionalidad en acto. Su tendencia perpetua es hacia la unidad, la cual rige su proceso y desenvolvimiento, y orienta su acción hacia la verdad, la moralidad y la belleza. En la vida del espíritu hay una antítesis entre lo hecho y lo por hacer, que primero es como un corte, y en seguida como el principio de su desarrollo ulterior. El *espíritu como historicidad* es la autoconciencia en cuanto capacidad indefinida de progreso. El espíritu se conoce en su historia—con la cual se identifica—cuando crea el mundo de los valores, y al conocerse conoce el proceso de la Humanidad. B. critica el psicologismo naturalista y refuta todo existencialismo. La persona—según él—es la misma individualidad en cuanto se inserta, sin confundirse con las otras personas, en la historia.

Según el lento y progresivo trabajo de la conciencia como actividad creadora de sí misma—explicado por B.—la persona se constituye cuando, superados diversos estadios, el hombre se realiza como ciencia, arte y *moralidad*. El progreso del espíritu, unido del todo a la reflexión sobre sí mismo, es unitario; la conciencia teórica se desarrolla al mismo tiempo que la moral y religiosa. La ciencia y el arte son el más profundo encaminamiento para la conversión del hombre en espiritualidad, libertad y moralidad, y esta última es la manifestación de su más perfecta espiritualidad. El mundo de la moralidad es el de la absoluta libertad. El hombre es libertad cuando somete las situaciones y tendencias a la luz de la reflexión interior, las juzga virilmente, se apodera de ellas y puede cambiar el curso de su vida. Entonces reflejamente conoce su destino moral: combatir por el mejoramiento de las condiciones que aseguran el ejercicio de la libertad propia y ajena.

La justificación de la ética de la inmanencia lleva a *la religión*. Esta es una de las formas de la vida espiritual, y en rigor la conciencia religiosa no es numéricamente distinta de la conciencia especulativa y moral. No hay religión sino en el plano de la conciencia; Dios está allí identificado con la unidad absoluta en que se realizan los valores cuyo fundamento es El. Se le conoce únicamente con la intuición dinámica del idealista, cuyo vivir religioso consiste en tener conciencia de la unidad profunda, presente y activa en nosotros. El Dios de B., frente al Dios de los teólogos y del vulgo, es el absoluto siempre en formación en nosotros, tal cual se vive en el ansia infinita de la vida espiritual misma.

El pensamiento de B. se asemeja mucho al idealismo italiano, aunque sin admitir ninguna dialéctica. Su concepción historiográfica es defectuosa por no profundizar en la dialéctica hegeliana, y no cae en la cuenta de que la historia, a pesar de sus sinuosidades y oposiciones, es toda una continuidad. B. niega toda esquematización y, sin embargo, nos habla de *analogías, temas, ritmos* de la historia; no logra librarse del naturalismo en cierto grado al usar la clasificación abstracta de diversos *tipos* de inteligencia. Por último, su historicismo hace a veces coincidir el desenvolvimiento del espíritu con el de la razón matemática, aun cuando hable de la unidad de conciencia como armonizadora de todas sus funciones y del progreso unitario del espíritu.

El pensamiento de B. se ofrece hoy—cuando tan combatido está el idealismo—como uno de los más significativos y como antítodo contra toda clase de irracionalismos. *A. Fabrat.*

DESCHOUX, M.: *Brunschvicg et Bergson.* RevIntPhil, 5 (1951), 100-114.

No se trata en este estudio de establecer un paralelo entre estos dos filósofos tan distintos, sino de buscar, mediante un sincero análisis de sus obras, los límites y la exacta significación de la innegable simpatía que Brunschivicg muestra en sus escritos hacia el pensamiento de Bergson.

Es cierto que aquél tiene sus prejuicios contra éste por diversas tesis bergsonianas inadmisibles para él; pero es cierto a su vez que le está reconocido por sus avances libertadores del pensamiento, y por la crítica que ha realizado—y que el mismo Brunschvicg aprueba—de cierta escolástica pseudocientífica y de la astronomía abstracta del s. XIX, no menos que del intelectualismo estático. Brunschvicg, sin embargo, saca de esta crítica conclusiones muy diferentes sobre el valor del entendimiento; cree que la conciencia bergsoniana confiere al entendimiento la propiedad de desprenderse de su objeto y volverse sobre sí mismo, lo cual hace posible un idealismo de la interioridad descubridor de los elevados valores espirituales. Además, si se concede que el entendimiento en un momento de su evolución rige el destino del universo y de la Humanidad, la vida del alma se identifica con el progreso de la Idea, con la perspectiva infinita de una conquista espiritual del mundo y del hombre.

Entre el idealismo epistemológico de Brunschvicg y la metafísica bergsoniana de la vida hay una diferencia grandísima, y con todo, se puede hablar, si no de un espíritu filosófico análogo en ambos, sí de un parentesco cercano en la *actitud espiritual*, cuyo origen sería el carácter *histórico y dinámico* de su visión del mundo, de donde procede en los dos la concepción *abierta* de la filosofía.

Una filosofía abierta es una filosofía de la libertad, y lo esencial del bergsonismo de Brunschvicg está en esa unión indisoluble del tiempo y la libertad que resume la palabra *creación*. En este punto más que de *influencia* de un autor en otro, hay que hablar de *coincidencia*. Nadie niega la diferencia que hay entre un pensamiento nacido en el terreno de la vida interior y una filosofía que es esencialmente reflexión sobre la ciencia y la historia; pero hay que reconocer en ambos un *dinamismo* esencial que hace de la creación espiritual la esencia de la libertad.

En el problema religioso se podrían también señalar las divergencias y conveniencias de los dos autores, y de éstas como de lo anteriormente dicho se concluye que entre Brunschvicg y Bergson se dan a la vez clara diversidad en las *soluciones* y marcada analogía en la *orientación*. No se puede hablar de *antítesis* radical entre idealismo y vitalismo, según la mente de Brunschvicg, enemigo de toda sistematización. A los ojos de éste, la filosofía de Bergson tiene dos aspectos: cierto idealismo inmanente de su concepción de la conciencia y de la vida, y su parecido con Berkeley y Schopenhauer. Falto aún de perspectiva histórica, Brunsvicg no ha hecho resaltar este último aspecto. Hoy, cuando tan combatida es la filosofía abierta por los sistemas imperantes, ambos autores aparecen como los representantes y defensores típicos en Europa de una filosofía sincera que tiende a establecer lo que había sido la base del espiritualismo del s. XVI: la unidad de la verdad en la ciencia y en la conciencia. Es de esperar—son palabras del articulista—que por medio de una intuición cuidadosa, sincera, inteligente, frente al artificio de sistematizaciones cerebrales, se pueda alcanzar el fin de la filosofía: la unidad de la verdad en todos y cada uno.

*A. Fabrat.*

MELZI, GIUSEPPE: *L'inmortalità dell'anima nella filosofia di Henri Bergson.* RivFilNeos, 42 (1950), 238-255.

Antes de llegar a la solución bergsoniana, da el autor una mirada de conjunto a su doctrina, para mostrar después que es lo que acerca de la inmortalidad ha de decir Bergson. El entendimiento no está hecho para conocer la realidad de las cosas, sino para la obra: él inmoviliza las cosas móviles y hace de la unidad, muchedumbre de cosas distintas. La facultad que nos da la realidad de las cosas es la intuición, muy superior al entendimiento. Con esta facultad aprehendemos el ser en cuanto ser, y éste consiste en la movilidad pura. Solamente hay movimiento, y no hay cosas que se muevan; y en el movimiento hay pura continuidad y compenetración de todas sus partes, y de ninguna manera extensión ni número de partes ni de estados de conciencia. Ese movimiento continuo e inextenso es el ímpetu vital, *l'elan vital, pure durée*. Este *elan* vital es una corriente única, la cual, sin

embargo, se divide por la materia en muchos ríos o individuos distintos: la división, sin embargo, no es real, sino que es obra del entendimiento para sus fines fabriles. La materia no es distinta esencialmente del espíritu: el espíritu es *l'elan vital* que asciende, y la materia es *l'elan vital* que desciende. Las cosas las conocemos por la intuición, con tal que se tenga simpatía con las cosas y en cierta manera nos identifiquemos con ellas, y así las podremos sentir íntimamente como vibraciones del propio yo. Hay almas místicas, privilegiadas en esta simpatía intuitiva, y llegan a intuir el *elan vital* que llaman Dios, el cual es del mismo género que el nuestro, si bien más condensado. Puestos estos principios se sigue que el entendimiento no conoce nada de la inmortalidad del alma. Por la intuición percibimos que el alma es espiritual e independiente del cuerpo, lo cual se manifiesta ante todo por los fenómenos de la amnesia. De aquí podemos *verosímilmente* concluir que aun destruido el cuerpo, el alma sobrevivirá, aunque no podemos decir si sobrevivirá por un tiempo limitado o ilimitado. Algún indicio de que la sobrevivencia será *eterna*, la hallamos en el testimonio de las almas místicas, que en sus contactos con el *elan vital* superior adquieren esta convicción invencible. Sin embargo, añade el autor, la sobrevivencia nunca podrá ser *personal*, porque, como se ha dicho, el *elan vital* es una corriente única, que solamente por el entendimiento se divide en muchos individuos con fines fabriles o de acción. *J. Hellín.*

MIRELLA BONICELLI, B.: *La Logica Morale in Maurice Blondel.* Filosofía (Torino), I (1950), 170-197.

En todos los escritos de Blondel, desde la tesis de 1893 hasta sus últimos escritos, se manifiesta fundamental su pensamiento sobre las relaciones entre Lógica y Moral. En este escrito tomamos el estudio de este tema en dos partes: en la primera, basándonos en el escrito blondeliano "Principio elemental de una lógica de la vida moral" (1900), que tiende a mostrar que una doctrina de la acción puede ampliar o completar una lógica del pensamiento abstracto; en la segunda extendemos el examen a profundizar el problema de las relaciones entre Lógica y Moral en las otras obras fundamentales de Blondel.

Ocurren entre Lógica y Moral ciertas oposiciones que hay que examinar: a) ¿prevalece el formalismo o el naturalismo ético? b) la "acosmicidad" de los principios de la lógica pura; c) la necesidad lógica y la libertad moral dan testimonio de la misma dificultad. Pero este conflicto es debido a que se toman la Lógica y la Moral como entidades "inmobilizadas ante el pensamiento y fijadas por él"; Blondel muestra al revés que "la génesis de nuestras nociones lógicas está ligada a nuestra actividad ejercitada y que tales nociones ni son puramente *a posteriori*, dada su acosmicidad por la que los hechos no pueden producirlas, ni totalmente *a priori*, como formas del pensamiento". Por ello "contra la lógica abstracta y formal; es decir, contra la lógica que estereotipa las nociones lógicas que brotan con la vida, las aísla en un mundo abstracto y busca cómo desarrollarlas por sí mismas, es necesario hacer prevalecer la lógica de la vida, que es alma del historicismo de nuestra personalidad moral".

Examinando "La Acción" blondeliana de 1893 podría uno tener la impresión de que a causa de su polémica contra el intelectualismo cientista Blondel es un filosofo irracionalista. Después de la trilogía, empero, se ve que no es así, sino que es intelectualista "de otra manera". En Blondel aparece la "insuficiencia" que postula el "reconocimiento de aquel Absoluto que trasciende la capacidad natural del pensamiento humano al que no obstante le está inmanente como exigencia de infinito". Los dos aspectos de la realidad, noético-pneumático, unitario-múltiple, nos hacen reconocer lo que hay de lógico, pero al mismo tiempo vitalizado, y que por el movimiento de la acción nos lanzan a su solución en el trascendente. No son éstos dos pensamientos (noético-pneumático), sino dos funciones del mismo. Si combate los defensores de la Lógica formal ha sido precisamente porque de su abstracción hacen un mundo aparte contra la lógica moral, concreta, que quedaría debilitada por la complejidad relativa de la vida. El Pensamiento, el Ser, y la Acción nos hacen seguir este proceso ascendente de la lógica concreta. "Blondel quiere mostrar que los principios lógicos no son *a posteriori*, de la experiencia, de una actividad formada antes independientemente del pensamiento, ni por otra parte son *a priori*, sino que se van constituyendo con el hacerse de la experiencia vital. Que-

da excluída, por tanto, lo mismo la aposterioridad que la prioridad en el sentido de inmediatez especulativa de los principios lógicos y queda con su clara luz su hacerse contemporáneamente en una funcional correlatividad con el hacerse de la vida moral."

En conclusión: "el irracionalismo, consecuencia del rígido intelectualismo, sólo puede ser eliminado por una concepción para la que el pensamiento no es un mecanismo inhumano, sino devenir conceptual que se cualifica, se renueva, a través de la experiencia vital particular de cada persona humana particular. De esta manera la filosofía blondeliana representa una de las afirmaciones más robustas y originales contra la simplista separación entre Lógica y Moral". Por tanto, la Lógica de la vida de Blondel está fundada sobre la admisión de un dato: la exigencia inmanente al hombre, del infinito, de donde brota la insuficiencia, perennemente advertida por él, de las realizaciones obtenidas en el orden de lo finito. Puede decirse que la Lógica de la vida se hunde si no se presupone implícito en nosotros el punto de llegada, aquello a que queremos llegar. *J. Roig.*

Calá Ulloa, G., O. P.: *Le insufficienze della "insufficienza" blondeliana.* Sapienza, 4 (1951), 108-126.

Cuando en el número de enero de "Sapienza" se publicó una Nota del profesor de Bolonia Bruno Brunello, titulada *Blondel e l'esigenza filosofica del soprannaturale,* se anunció al mismo tiempo este artículo del P. G. Calà Ulloa. En él, después de alabar al profesor Brunello por haber sabido condensar en pocas páginas el pensamiento de Blondel en cuanto al punto más controvertido de su filosofía, y de haber transcrito el juicio que al mismo profesor le merece, pasa revista a diversos pasajes de la Nota y brevísimamente hace las observaciones que estima necesarias sobre algunas ideas inaceptables de Blondel.

Estas observaciones numeradas son 20 exactamente. De ellas algunas son estrictamente teológicas, como al notar ciertas inexactitudes, ambigüedades y aun herejías—materiales tan sólo ciertamente—en algunas referencias de Blondel al misterio de la Sma. Trinidad, las cuales darían a entender la falta de preparación de este autor, de tan rectas intenciones por otro lado.

Otras observaciones son de carácter filosófico-teológico. Tales las que señalan las inexactitudes en lo que respecta al problema de la Creación—finalidad, formación de su concepto—, transcendencia del orden sobrenatural, relación entre las verdades obtenidas por la razón y por la fe.

La mayor parte, sin embargo, son filosóficas o de razón, aunque—siguiendo el intento del mismo Blondel en su filosofía—con miras apologéticas del Catolicismo. Enumerémoslas brevemente. La filosofía blondeliana mal puede poner de relieve la filosofía tradicional, cuando niega la íntima estructura de ésta. No se entiende cierta identificación preconizada de la filosofía y del Cristianismo. Es inadmisible que la Apologética tradicional de la Iglesia sea verdadera, pero no apta para convencer racionalmente al incrédulo moderno; ineptitud que sería suplida con el método de inmanencia. No hay necesidad de buscar una nueva Apologética del todo filosófica, fuera de la tradicional, con tal de que no se entienda por filosofía únicamente la racionalista, kantiana o modernista. El insuceso de la filosofía autónoma laica no ha constituído para sus seguidores una prueba de la existencia de Dios; la filosofía ortodoxa, por el contrario, llega al conocimiento de Dios, no por lo que ella tiene de insuficiente, sino por su intrínseca suficiencia. Pretender que para hacerse católico es necesario antes vivir la vida de la Iglesia—cosa que parece contradictoria—es afirmar que la inmanencia del sentimiento debe preceder a la transcendencia del conocer, en lo cual se oculta el peligro de relativismo y subjetivismo. Al querer sustituir con la inmanencia la transcendencia, el método apologético que se pretende establecer no es racional-filosófico, ni tampoco válido, como lo prueba la experiencia. No es cierto que la "acción" de Blondel en el orden natural, ponga al hombre en posesión de Dios, como tampoco que la filosofía, por su insuficiencia para penetrar en el misterio de Dios, deba limitarse únicamente a profundizar las insuficiencias de sus concepciones antropológicas sobre El. Nunca con el método de inmanencia blondeliana se llegará a alcanzar el hecho de la unificación de los atributos divinos en la eminencia absoluta de Dios, y, por el contrario, lo conseguimos, aunque imperfectamente, con el método racional de la transcendencia.

Por último, se puede admitir que la filosofía se integra, conserva y desarrolla cuando se vive un Cristianismo integral; pero esto debe entenderse no en función exclusiva del método inmanente, sino sobre todo en función del método objetivo y transcendente rechazado por Blondel. *A. Fabrat.*

HOFERT, H. J.: *Nicolai Hartmansontologie und die Naturphilosophie.* Philnat, 1 (1950), 35-55.

Se trata de servir a la mutua comprensión entre científicos y filósofos. Superado el antiguo idealismo lógico, y visto el fracaso subsiguiente del neokantismo y del positivismo, los mismos científicos se vuelven ya un poco a la filosofía. Esta puede ofrecerles hoy una mejor base que antes, porque también ella ha progresado en los últimos años a partir de la fenomenología de Husserl hasta llegar, sobre todo, a la ontología de N. Hartmann. La ontología de H. puede ofrecer a la nueva filosofía natural, que desean los científicos, y, reclama su ciencia, una base con fundamentos suficientemente profundos. Pretenden los trabajos de H. hacer de nuevo de la doctrina del ser el fundamento de la filosofía y de la investigación teórica. No es sólo la expansión de las crisis naturales, sino sobre todo la esencia de los problemas filosófico-naturales mismos, la que reclama un fundamento más amplio y medios filosóficos más ricos. La filosofía natural no puede agotarse en la teoría del conocimiento y de la ciencia. La naturaleza es una estructura de relaciones ónticas reales, que deben ser captadas y comprendidas. La ontología de H. no es que excluya la crítica del conocimiento, porque esa misma crítica lleva en línea recta a la ontología, porque también el conocimiento es un existente (Seiendes), por complicado que sea. La nueva ontología se abre a la multiplicidad de los fenómenos y de los problemas en toda su amplitud. Supera el idealismo y su opuesto el realismo en cuanto que no sólo el objeto—contra el idealismo—, sino también el sujeto—contra el realismo—trascienden la conciencia. No se apoya en un punto de vista previo y sistemático como ellos, sino que ve en el ser el suelo común, en el que enraizan lo ideal y lo real. El mismo conocimiento está insertado en relaciones ónticas y es ontológico. La realidad no es ninguna propiedad del mundo sobre la que se puede discutir, sino un modo del ser, que se especifica en real e ideal y da lugar a lo lógico como una esfera intermedia. Lo real se ha concebido de ordinario demasiado restrictivamente, como si no abarcase más que lo espacio-material. Abarca todo hasta lo histórico y sociológico. Se caracteriza por su temporalidad o transitoriedad y sus modos propios son la posibilidad, la efectividad y la necesidad. La unión de estos tres modos presta a la realidad esa consistencia con que la experimentamos. Luego H. brinda a la filosofía natural su análisis categorial, donde las categorías vuelven a ser primariamente como en Aristóteles "principios del ser" y no sólo principios de la razón como en Kant. Esta correspondencia se presenta como un hecho óntico y es consecuencia de la recuperación de la dirección natural del conocimiento, el cual tiende al objeto. La tarea de una filosofía natural ontológica es, pues, captar categorialmente el rico material, que brindan las ciencias, y abstraer de él las categorías como principios de todo lo concreto en la naturaleza. Tales son el espacio y el tiempo, la causalidad, la legalidad natural, la substancia, etc. *J. Echarri.*

GIULIETTI, GIOVANNI: *Il metodo della gnoseologia pura nel pensiero di Mons. Giuseppe Zamboni.* GiordiMet, 6 (1951), 57-70.

En pocos rasgos se delinea la personalidad humana y científica de Mons. Zamboni († 1949), profesor de Criteriología en la Universidad del Sacro Cuore de Milán de 1921 a 1931. Figura de acusada personalidad, seriedad científica, firmeza en sus visiones personales que le llevó al choque con sus colegas de la Universidad. Espíritu sincero, analítico, reñido con toda evasión del sentimiento y con todo apriorismo. Puede bien caracterizarse la suya como filosofía de la experiencia, de la experiencia integralmente tomada y escrupulosamente explorada (contra la fil. del sentido común que da como primitivos datos ya elaborados). Pero no es naturalmente un empirismo ni sensismo la fórmula filosófica de Zamboni. El conocimiento sensorial (revelador de datos objetivos) y el conocimiento sentimental (modos de ser secundarios del sujeto), mundo total de la "empeiría", se enlaza y articula con superiores conocimientos supraempíricos en el plano común integrador o "tejid

conectivo" de una experiencia suprasensorial, el "yo". Esta autoconciencia, que se apodera primariamente de la propia substancialidad (con Descartes), es la base funcional para la objetivación y abstracción, fuente gnoseológica de las nociones mentales que sostienen las Ciencias y la Metafísica. La función objetivadora es inmediata a la autoconciencia que es esencialmente correlativa al otro no "yo". En la teoría de la abstracción, Z. distingue como momentos: objetivación, abstracción desindividuante (abstracción propia), universalización (comparativa a individuos afines) y generalización (comparativa a grupos más indiferenciados). Sobre la esencia elaborada como concepto se apoya el juicio y todo el proceso cognoscitivo hasta el mundo del lenguaje, o lógico-verbal. Z. admite los juicios sintéticos *a priori* de Kant, pero los denomina sint. *a posteriori*, y no obstante universales, en gracia de la abstracción que los ha iluminado. Cierra el estudio una nota bio-bibliográfica de Z.

*L. Martínez G.*

COPLESTON, FREDERICK, S. I.: *Bertrand Russell.* RevFil, 33 (1950), 261-278.

Russell llega a la Filosofía a través de las matemáticas. Todas las entidades que se dan en las matemáticas pueden definirse en términos de un número fijo de premisas de la lógica simbólica; de donde las matemáticas son lógica simbólica (habla de las matemáticas puras). Esta reducción de las matemáticas a la lógica constituye una refutación de las teorías de Kant sobre las matemáticas.

*Fundamentos de la inducción.*—Sostiene la posición nominalista de los empíricos: nuestro conocimiento de los principios en que estriba la inferencia científica existe al principio sólo en forma de una propensión, que se basa en una cierta expectación o inferencia animal.

*Construcciones lógicas.*—Para Russell, tanto la mente como la materia son construcciones lógicas. Son términos convenientes para ciertos fines, pero no son las últimas realidades.

*Metafísica.*—Considera al mundo como consistente en un número de entidades o sucesos que se apoyan en diversas relaciones. Y como la materia y la mente son construcciones lógicas, síguese que estos sucesos no son ni materiales ni mentales, sino neutrales. "Pienso—dice—que el mundo externo puede ser una ilusión; pero si existe, consiste en hechos breves, pequeños y fortuitos. El orden en la unidad y continuidad son ficciones humanas, de la misma manera que los catálogos y las enciclopedias. Respecto de la existencia de Dios no quiere admitir que haya alguna prueba.

*Ideas éticas y políticas.*—Aprehendemos el bien por un sentimiento más que por un proceso científico. Un acto objetivamente recto será aquel que adquiera la máxima probabilidad de obtener los mejores resultados. Este argumento no aprovecha cuando se trata del último fin de la conducta humana, por la sencilla razón de que entonces la discusión versa sobre el último fin. En política exalta la libertad humana, pero está convencido de que el concepto fundamental de la ciencia social es el poder, y poder es la producción de los efectos que se pretenden, y el amor al poder, en su sentido más lato, es el deseo de poder producir los efectos pretendidos sobre el mundo externo, ya sea humano o no-humano. Condena el amor al poder en cuanto tal, sin relacionarse con un fin benéfico social, que se ha de conseguir por el ejercicio del poder. De ahí que ataque el comunismo, donde el poder viene a ser un fin en sí mismo, y los medios adoptados para conseguir el fin que pretenden alcanzar producen males que sobrepasan a cualquier buen resultado posible. El ideal político de Russell es un Gobierno internacional, que ha de conseguirse por el libre consentimiento de las naciones; pero no quiere la abolición de los Estados individuales o de las culturas nacionales, sino su armonización.

Concluye el P. Copleston dando un juicio sobre la obra de Russell, insistiendo en que la tragedia de Russell es la tragedia del liberalismo humanístico. La historia enseña que cuando el humanismo se divorcia de sus fundamentos metafísicos y teísticos tiende sin remedio a lo opuesto de su primera inspiración y viene a dar en un antihumanismo práctico.

*Joaquín Jiménez.*

LOSS, NICOLO' MARIA: *Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain.* Salesianum, 12 (1950), 96-125.

Las dos conclusiones típicamente propias de la concepción epistemológica de Maritain son la consideración de la físico-matemática como ciencia media subalternada a la

matemática y la distinción específica entre ciencias empíricas y filosofía natural en la unidad genérica del primer grado de abstracción. La concepción de la física moderna como ciencia media propiamente subalternada a la matemática (en cuanto a los principios y en cuanto al objeto), ciencia que se desinteresaría de la explicación ontológica de la realidad física, ha sido rechazada por algunos tomistas. La verdad parece ser que las llamadas ciencias empíricas no son homogéneas, sino que hay dos grados de empiria: uno, en que la constatación es sólo punto de partida para una investigación causal ontológica minimizada (referida a las causas próximas solamente); otro, en que la constatación reviste un carácter de pureza formal más rigurosa, y sólo llega a hacerse ciencia subalternándose a la matemática para orientarse hacia una explicación seudo-ontológica, matemáticamente coherente y pragmáticamente válida. Este es el caso de la físico-matemática, y en este punto tiene razón Maritain. Pero hay que tener en cuenta ulteriormente que la introducción de la matemática en la física, que por lo que respecta al momento descriptivo es sólo instrumental, en el momento explicativo pude tener lugar de dos maneras: o de una manera meramente instrumental todavía (si el interés de los estudiosos se centra más sobre el contenido que sobre la expresión matemática de las leyes físicas—cosa que puede ocurrir aunque las teorías vengan expresadas matemáticamente—), o bien por subalternación de la física a la matemática (cuando la teoría se refiere a las leyes físicas consideradas predominantemente en su forma en cuanto legalidades matemáticas). Este último caso es el que únicamente considera Maritain. De hecho ambas modalidades de la física se compenetran y se desenvuelven parejamente. En cuanto a la distinción específica entre las ciencias *empirioesquemáticas* y la filosofía natural, afirmada por Maritain, parece que hay que mantenerla, aunque se admita para aquellas ciencias la tarea de una investigación de las causas reales próximas de los fenómenos naturales. La razón es que a la diversa jerarquía de las causas parece corresponder un diverso grado de inteligibilidad. La filosofía natural se resuelve en un análisis metafísico del mundo físico. No está, pues, pura y simplemente en el primer grado de abstracción, aunque lo está materialmente. Participa de la luz propia de la inteligibilidad metafísica. Pero se distingue de la metafísica porque su análisis recae sobre la naturaleza sensible en cuanto tal y porque, en consecuencia, depende *de iure* de la experiencia del mundo sensible, cosa que no ocurre con la metafísica. *J. Díez-Alegría.*

CALOGERO, GUIDO: *Leggendo Heidegger.* RivFil, 41 (1950), 136-149.

Es un análisis crítico del discurso de Heidegger en la Universidad de Friburgo de Brisgovia en 24 de julio de 1929, titulado *Was ist Metaphysik?* Después de analizado saca como conclusión el articulista que, más que alta filosofía, se halla en las páginas de Heidegger juego de palabras. No quiere extender este juicio a toda la producción de Heidegger, pues para hacerlo con justicia necesitaría leer críticamente las demás obras con la detención que ha estudiado la presente. Sabe que se encuentra cierto contenido vital en el pensamiento heideggeriano, pero escondido bajo una profunda corteza verbalística. Y a fin de poder encontrar ese contenido donde realmente se encuentre, advierte a los lectores que deben leer las obras de Heidegger con muchísima desconfianza crítica para no dar por bueno lo que es solamente un ejercicio de sugestión oratoria. *I. González.*

FRUTOS CORTÉS, EUGENIO: *Inmanencia y trascendencia del ser y del conocer en Heidegger.* RevFil, 9 (1950), 199-215.

En general, las doctrinas de Heidegger se han interpretado como un *inmanentismo.* Y esto es cierto si se considera su *Analítica existencial* y las obras de esta misma época, ya que las tres formas de trascendencia que señala [en la proyección, en el mundo y en la nada] no lo son propiamente. La trascendencia en la nada, que es la que más de cerca aboca a una auténtica trascendencia, se queda aún en la inmanencia de la propia finitud.

En cambio, en las obras de su segunda etapa de producción, a partir de 1936, se observa un constante apuntar a la trascendencia. La poesía y la obra de arte nos revelan al *Seiende* en su opacidad y extrañeza. A la luz de estas aclaraciones los textos antiguos se llenan de un significado nuevo. En la antigua conferencia "Sobre la esencia de la verdad" y en la más reciente, "Carta sobre el humanismo", se nos aclara que la "esencia" del *Dasein* es existir, y existir es "estar puesto a la luz del

ser". La ec-sistencia así pensada no es idéntica con el concepto tradicional de *exsistentia*... El hombre, como contragolpe ec-sistente del ser, es el guardián del ser. Es llamado por el ser mismo a la custodia de su verdad. Esta llamada viene como el disparo del que arranca el lanzamiento del *Dasein*. Este privilegio del hombre le sitúa en la vecindad del ser, como en el cristianismo el estar hecho a imagen y semejanza de Dios. Aunque esta interpretación no es ya heideggeriana, el solo hecho de poder traerla indica hasta qué punto se trata de una verdadera trascendencia, que podría referirse, en último límite, al Ser Necesario.

También en la doctrina heideggeriana del conocimiento se observa el mismo cambio. De la consideración de la inmanencia de la verdad, construída por el *Dasein*, se pasa a la teoría de que la esencia de la verdad es la libertad, en cuanto dejamos o no que el ente sea lo que es, de modo que se patenticen esos entes, que no son construídos por nosotros, sino que se dan más allá, que suponen la trascendencia.

*J. Díez-Alegría.*

CLAVA, G.: *Gratuito nichilismo di Sartre*. Filosofia, 1 (1950), 61-72.

La filosofía de Sartre, expuesta sobre todo en su *Summa philosophiae*, "L'être et le néat", se inspira en Kierkegaard y Nietzsche. El "in se" y el "per se" son sus polos. El amor intenta en vano relacionar estos dos términos. Libertad es la realidad suprema del hombre que le acerca a la divinidad.

Punto crítico: Sartre afirma que el hombre es incapaz de poner cualquier relación con el ser "en sí". ¿Cómo afirma la existencia de ese ser extraño? Aun una simple percepción nos obliga a admitir la existencia de un ser; esta relación abre un doble camino: de acercamiento o de separación. Sartre ha escogido la separación; de ahí su nihilismo.

Una náusea se apodera de él, por su abrazo al materialismo, que degrada la conciencia a una simple revelación de impotencia: la libertad es una maldición. El ser contingente sustituye a Dios por su derecho a la libertad: autarquía absoluta.

Su produucción literaria recoge estas ideas:

En "La Nausée" descubre la existencia. "Le Mur" aumenta la angustia del hombre al hacerle consciente de su encadenamiento a la situación en que le pone la existencia. En "L'age de Raison", el primero de su ciclo, "Les chemins de la liberté", demuestra que la verdadera libertad consiste en aceptar este destino: renunciar a sí misma. Con "Le sursis" expone el mismo sistema en el marco de la crisis checoslovaca de 1938.

En resumen: toda la obra de Sartre, impregnada de fatalismo, concluye en lo absurdo. Su "irracionalismo", base y método de todo su edificio, es negativo; no como el romántico; y, por ende, no tiene ninguna solución que darnos. "Sartre ha rechazado le fe en Dios para seguir la sola experiencia sensible, y ha venido a caer en el irracionalismo; ha "hipostatizado" el ser arrancándolo de toda posibilidad de relación para fijarlo soberbiamente en su pureza, y ha venido a perderlo en la nada; ha aprisionado la libertad para defenderla y guardarla egoísticamente intacta y la ha negado y matado; ha intentado crear un hombre nuevo, libre y fuerte, más libre que los dioses y más fuerte que los héroes, y ha perdido el sentido de la dignidad humana en el odio y en el vicio; ha fundado un mundo necio y absurdo, sin luz de esperanza, lleno de náusea y de temor.

*A.*

COPLESTON, F., S. I.: *Pensadores influyentes de hoy: Russell, Heidegger, Karl Jaspers*. RazFe, 143 (1951), 45-60.

Nos ofrece el autor una interesante semblanza de las filosofías de estos filósofos, que son exponente del momento actual de la cultura europea.

Russell aparece en sus obras rebelde a la tradición. Su actitud ante la metafísica y los valores tradicionales de la cultura cristiana europea es impugnadora. La metafísica procede de una mala lógica; la teología es un "pensar deseoso". Sostiene el valor de la dignidad y de la libertad de la persona humana contra el comunismo, si bien no la apoya en principios teológicos y metafísicos, sino que recurre a consideraciones de tipo afectivo. Niega la substancia subyacente a los fenómenos, que sólo es para él "una construcción lógica". Los postulados de la deducción científica no pueden justificarse ni aun como probables, sino que se admiten por "adaptación al medio ambiente".

Heidegger renueva la preocupación por el Ser, pero desde un punto de vista nue-

vo: analiza las características existenciales del hombre como un Ser-en-el-mundo (Dasein). Ha sabido defenderse de falsas interpretaciones de su doctrina: no es nihilista ni da a su análisis ontológico del ser un sentido ético.

Karl Jaspers ha construído también una filosofía de la existencia. Para él el ser humano no es un "objeto" terminado, que pueda encasillarse como los objetos de las demás ciencias. El hombre, gracias a su libertad, está creándose continuamente. Al experimentar su limitación puede caer en la cuenta del Ser y alargarse hasta el Ser en que tiene sus raíces. Este Ser—a quien a veces llama Dios—, por trascender toda realidad empírica, no puede ser objeto de la ciencia, sino de una "fe filosófica". Descifrar este Trascendente es un acto personal y subjetivo. *B. Pérez Argos.*

GIANNINI, GIORGIO: *Le idee generatrici dell'esistenzialismo di N. Abbagnano e il loro significato.* GiordiMet, 5 (1950), 590-627.

Filosofar no es girar en torno a un objeto (ingenuidad ya perdida), ni en torno al propio sujeto convertido en objeto, sino la presencia del ser al hombre, es ser el hombre su ser específico, humano, sin escisiones dualistas, y ello en su existencia concreta, posible, problemática, esfuerzo hacia el ser. Así se perfilan los rasgos del pensamiento filosófico de Abbagnano. La primera parte expositiva del trabajo arroja este resultado: el existencialismo de Abbagnano tiene sólo un objetivo: decir qué es el hombre; la existencia es únicamente la existencia humana, el *hombre*. El hombre es problematicidad; problematicidad bajo la presión de la trascendencia, posibilidad indeterminada que se supera con una nueva posición igualmente de posibilidad problemática, sin punto de partida (la nada-Heidegger), ni punto de llegada (fracaso-Jaspers), sino simultánea articulación dialéctica en la única tensión y síntesis actualista de la vida del hombre. Del hombre viene el *mundo,* reclamado como un conjunto de condiciones para el despliegue de sus posibilidades; del hombre viene la coexistencia, porque el mismo acto de trascendencia que para el hombre es el acto de un movimiento infinito que se reinicia incesantemente, pone así a los "otros" al poner al "yo"; del hombre viene el *tiempo,* como expresión típicamente existencial de su finitud; del hombre la *historia,* como realización auténtica del hombre cuando en su decisión se sustrae a la dispersión de la temporalidad; del hombre la *norma,* como constitutivo fundamental de la humanidad; del hombre la *muerte,* como posibilidad originaria que se embebe en todas las posibilidades humanas (p. 622). La esencial humanidad del filosofar (I), la trascendencia (II) y la problematicidad (III) son las tres bases del existencialismo de Abbagnano. Su significado se concreta en estas tres proposiciones. Para Abbagnano no existe realidad alguna fuera del hombre (I); con el concepto de trascendencia existencial pretende Abbagnano sustraerse a la validez del principio de identidad y no-contradicción del ser (II); la problematicidad de Abbagnano es puro devenir, pura posibilidad y viene a coincidir con el concepto de trascendencia tal como lo entiende Abbagnano. El existencialismo de Abbagnano nos da al hombre como devenir puro o instabilidad congénita en la más rígida inmanencia a sí mismo. *L. Martínez.*

STEFANINI, LUIGI: *Critica costruttiva dell'esistenzialismo teistico.* GiordiMet, 5 (1950), 81-108, 180-203, 261-284, 459-482.

En "pendant" con su precedente ensayo, "Critica costruttiva dell'esistenzialismo ateo" (GiordiMet, 4 [1949], 28-47; 144-168, 260-289), el Profesor Stefanini estudia el lado más positivo del existencialismo en sus representantes adictos a una confesión teística, aun dentro de muy variadas posturas religiosofilosóficas: Barth, Chestov, Berdiaeff, Marcel, Le Senne, Lavelle. Tras de una copiosa exposición de personajes y doctrinas, cierra el trabajo un capítulo de crítica. El tono constructivo del estudio afecta tanto a la crítica como a la misma exposición comprensiva y valorativa. Se abre el cuadro con la figura de Kierkegaard, inspiración ambivalente de las dos direcciones divergentes del existencialismo contemporáneo. Sin el Dios de Kierkegaard, el hombre que queda es el hombre de Heidegger y Jaspers. De pasada se notan en esta portada del trabajo ciertos tonos de nostalgia religiosa en los mismos existencialistas negativos: Heidegger (de la primera época), Jaspers, Abbagnano.

Rasgos aproximadamente comunes del grupo aquí estudiado: clima existencial, concreto, subjetivo, humano, de su filosofía; actuación ontológica del Ser, en algún modo inmanente y trascendente a la situación concreta del existente; superación del fracaso y tragedia de la existencia por medio de la fe, gracia, participación, colabo-

ración con el Ser divino; irracionalismo, diversamente acentuado; soledad, o al menos, interioridad como vía de comunicación; historicidad y temporalidad, no como expresión agotadora del hombre, sino como participación o inserción en lo eterno: libertad y empeño, no como autodestino vacío y formalista, sino como fidelidad y testimonio del ser y del valor. A continuación damos lo más característico destacado en cada personaje.

*Barth.*—Su teología dialéctica es un existencialismo teológico que recoge el sentido paradójico del cristianismo de Kierkegaard y lo refunde en la diferencia cualitativa llevada al extremo entre Dios y el hombre. Pero Barth insiste más en el significada trascendente de Dios que en el momento negativo del hombre. La paradoja humana queda superada por la positividad divina, que invade la personalidad finita y resuelve dialécticamente en su absorbente preeminencia el *sí* y el *no* humano, gracia y pecado, salvación y condenación. Más bien que objeto de la fe, Dios es el sujeto mismo de ella. El drama agónico del cristiano, resuelto en una dialéctica inmanente en Dios; la existencia humana es la subjetividad misma de Dios en lucha para superar la negación de sus obras en una afirmación absoluta. Paradoja de Kierkegaard dialectizada en Dios (p. 100).

*Chestov.*—Aporta una requisitoria terrible contra la ciencia, la razón sacrílega, satánica, objetivadora, apática, necesitante. El pecado original fué pecado de concupiscencia de saber. Chestov enfrenta, con trazos trágicos, "Atenas" con "Jerusalén". De rechazo recibe golpe similar la ética, "ciencia" del bien y del mal. Frente a la filosofía especulativa, proclama Chestov la filosofía "existencial" o de la fe, que envuelve y asimila el imposible y el absurdo (Kierkegaard), el irracionalismo, la libertad supra y anti-ética y la trascendencia extrema de Dios.

*Berdiaeff.*—Su saber, radicalmente existencialista, es más armónico e integrado que el de Chestov; incluye el espíritu entero, lo lógico, lo intuitivo y lo emocional. El pecado original es para Berdiaeff la "objetivación" desubjetivadora, alienadora de sí y del ser, generalizante y "socializadora", bajo la forma impersonal de lo universal y común, concretamente en las instituciones sociales. La historia es el choque de lo humano y personal con lo objetivo. Sólo en un sentido escatológico el espíritu, vinculado al mundo con su actividad creadora, libre y personal, señalará el fin de la objetivación. Eje de ese proceso de liberación es la unidad y participación humana en la vida divina; en ella tendrán convergencia armónica los contrarios.

*Marcel.*—Igualmente hace centro en el tema de la participación, mas desde el punto de vista de la interioridad, enraizamiento, encarnación del ser en el existente frente a las formas exteriorizadoras del ver, del tener, del problematizar. Inmersión y participación en el Tú, en el misterio, en la atmósfera preventiva y preanticipadora de la esperanza, en la que el tacto con el Ser es más un punto de partida que término de arribo de un proceso demostrativo.

*Le Senne.*—La objetivación es obstáculo, pero al mismo tiempo apoyo que hace viable una continuidad entre los dos polos: objetivación-participación. La objetivación obstaculizante es determinación, limitación, pero que vela un trasfondo de indeterminación e infinitud, la del valor absoluto, que alienta y atrae convergentemente la multiplicidad diversa (no contradictoria) de los valores experimentados.

*Lavelle.*—Funda la participación en su teoría del ser unívoco, actual y personal, presencia total, en que las partes, las personas limitadas, se relacionan con el Todo con una colaboración dinámica, en sociedad espiritual entre sí y con él. La existencia humana no es adecuada e indivisiblemente su esencia; hacia la conquista efectiva de ésta marcha a través de su libertad, con la que se destaca del Ser para reentrar en El.

A juicio del profesor Stefanini en su crítica final, el existencialismo teístico señala el momento de la recuperación metafísica; pero ofrece también el riesgo de que la afirmación de lo divino, y merced a la tónica común de enemiga de la objetivación exteriorizante, derive a una interioridad divina absorbente. Será oportuno asentar un "estatuto ontológico" del yo humano que quede a cubierto de todo peligroso naufragio dentro de lo divino y garantice de hecho la verdadera participación y mediación entre el existente y el Ser. Se han de subrayar estos puntos: participación de la persona humana primero consigo mismo y a través de ella con otras participaciones; no es lo empírico espacio-temporal lo que determina a lo espiritual, sino al revés, lo espiritual, en su singularidad, impone su determinación a lo empírico; objetivar

y objetivarse, como auto-expresión del yo vivo, es no ya pecado (Berdiaeff), sino privilegio esencial del espíritu, del acto humano interno, vidente, reflejo en esto del Verbo (antes epifanía *en* el ser que epifanía *del* ser); el problema de Dios surge en el hombre al unísono del problema de sí mismo; no es el problema Dios o el hombre (Kierkegaard), sino el Absoluto, *y* lo finito, el hombre "capax Dei"; el valor no está en la indeterminación (Le Senne), antes requiere un núcleo espiritual determinado como origen; finalmente, la institución moral debe sostener, no suplantar la interioridad. *L. Martín G.*

Gómez de la Serna y Favre, José: *Filósofos modernos del Derecho: Rudolf Smend* RevEstPol, 54 (1950), 17-55.

La antinomia entre yo y mundo social se resuelve para Smend en un problema de estructura, entendido a la manera fenomenológica. Individuo y sociedad constituyen desenvolvimientos y unificaciones de vivencias, ligados entre sí como momentos de un orden dialéctico, cuyos miembros están polarmente coordenados. La concepción de Smend presenta múltiples dificultades, ya que admite que se trata de vivencias de sentido *de* los individuos, lo que implica que el individuo no se reduce a una mera estructura. Queda, además, por averiguar cómo se da la sociedad en las "vivencias de sentido" sociales. El Estado, según Smend, está constituído por un proceso de *integraciones,* consistentes en ciertas manifestaciones de la vida de los individuos en cuanto actuaciones de un conjunto espiritual y en las renovaciones y continuaciones que tienen por objeto ese mismo conjunto. Se pueden establecer diversos tipos de esas integraciones en una tipificación empírica: hay procesos formales (funcionales) y contenidos materiales ("hechos" y "temas" que fundamentan y condicionan una sociedad). Como formas de integración funcional son presentadas las votaciones y el señorío-vasallaje. La integración propiamente estatal no es ninguna de las que Smend alude, sino la que realiza la coincidencia en la estructura *jerárquica.* Las posiciones de Smend a propósito de la Constitución y de las funciones del Estado, están sujetas a una serie de reservas. El paralelismo propugnado por Smend para el Estado y el Derecho llega a echar por tierra toda su teoría, y le conduce a una distinción entre legislación formal y material que no resuelva nada, así como a excluir arbitrariamente a la función judicial de las funciones estatales. Como valor peculiar del Estado queda el valor de integración, valor que legitima a la Dictadura, pero sólo en calidad de medida técnica de urgencia. En este último punto viene Smend a contradecir su anterior intento de discriminación entre Estado y Derecho, pues si el valor del Estado no se identificara con el del Derecho, no se explica por qué la Dictadura había de constituir una *Abwandlung des Integrationswerts.* La teoría del Estado de Smend, al concebir el valor de integración como único valor propiamente estatal, se reduce a puro formalismo y además tampoco queda definido en ella el Estado como integración funcional específica. Las formas del Estado son para Smend los tipos de los sistemas de integración. Pero el problema de la discriminación de estas formas queda sin solución adecuada. En cuanto a las consecuencias que para el Derecho político positivo deduce Smend de su teoría, no son en gran parte específicas. El pensamiento central inspirador de la concepción de Smend es aquello del plebiscito diario de Renán. Pero esto es irreal, ya que en las estructuras sociales hay siempre un núcleo de gran estabilidad, mucho más difícil de alterar de lo que parece. La concepción de Smend es un intento de solución al dualismo teórico del régimen constitucional y al dualismo planteado por la contraposición de los partidos políticos. La solución de los dualismos, cuando éstos se presentan ineludibles, habría que ponerla en una Constitución "elástica", con tendencia a una integración permanente de la nación en el jefe del Estado. *J. M. Díez-Alegría,*

Bernardo G. Monsegú, C. P.: *En torno a la encíclica "Humani Generis".* RevEspTeol, 1.º-2.º (1951), 81-103.

Un resumen bastante completo de la encíclica *Humani Generis* compendiado en estos seis puntos:

1.º La encíclica ha sido motivada por el afán desmesurado de novedades peligrosas, asociado a un falso "irenismo".

2.º La ocasión determinante, a su vez, de este abusivo e irénico prurito de in-

novaciones es la extensa gama de filosofías evolucionisticas contemporáneas, culminantes en el llamado "existencialismo".

3.° En efecto, aunque el teólogo, iluminado por la fe, pueda defender e ilustrar el dogma manejando instrumentos filosóficos deficientes (San Agustín, el plotinismo); pero subordinar la problemática dogmática a la filosofía, como lo han hecho los llamados "nuevos teólogos", sería extender al campo teológico el relativismo filosófico, tan excesivo en lo que da a la filosofía moderna como en lo que quita a la tradicional.

4.° De ahí "las opiniones reprobables y reprobadas en la encíclica": negar a la razón humana el poder de demostrar la existencia de Dios, el afirmar la necesidad de la creación, atribuir a la voluntad poder cognoscitivo y otras opiniones estrictamente teológicas.

5.° Todas ellas, en algún modo, se pueden reducir a estas "dos conclusiones", condenadas también por la encíclica: denegación de valor científico a la teología especulativa y actitud de independencia frente a la teología tradicional.

6.° "Guión final": En la especulación filosófico-teológica: ni sólo intelectualismo ni puro voluntarismo. Ni una mentalidad cerrada a todo lo nuevo por serlo, ni progreso cultural divorciado de lo tradicional. *D. Domínguez.*

# CRONICA

## ESPAÑA

### Sociedad Española de Filosofía.

En su sesión científica del 11 de enero, D. Alfonso Candáu, profesor de la Universidad de Madrid. disertó sobre el tema *Realidad histórico-social y razón práctica.* Examinó los problemas que plantea el descubrimiento de la realidad histórico-social frente a la distinción del conocimiento en especulativo y práctico. Hizo la crítica de la actitud excesivamente teorizante del positivismo en el estudio de la realidad histórica, para poner de relieve los aciertos de la escuela de Dilthey en sus intentos de superación de aquella actitud. El señor Candáu sostuvo la necesidad de respetar en el estudio de la realidad histórica su núcleo central: la absoluta iniciativa de la libertad, con todas las consecuencias que de ella se derivan en el orden especulativo y práctico del saber histórico.

El día 8 de febrero celebró la S. E. F. su Asamblea general reglamentaria correspondiente al presente año 1952. En ella fueron elegidos vocales de la Junta de gobierno los señores D. José Pemartín, D. Antonio Millán Puelles, D. Manuel Mindán, padre José María Díez Alegría, S. J.,; D. José L. L. Aranguren y D. Alfonso Candáu. A continuación tuvo lugar un coloquio sobre el tema *La situación actual de la filosofía en España;* intervinieron en él los señores Pemartín, Millán Puelles, Candáu, Yela, Minguijón, Zaragüeta y el P. Ceñal.

En sesión científica celebrada el 3 de marzo, el catedrático D. Juan Beneyto Pérez sostuvo una ponencia sobre *La dialéctica del acontecer histórico.* El profesor Beneyto examinó hasta qué punto se puede inquirir en la presencia de ritmos, de regularidades, en el estudio del mundo histórico-social. Los esfuerzos por logiquizar la historia en sentido riguroso son vanos: en la historia no hay leyes, sino fuerzas; por esto la antítesis naturaleza e historia no es absolutamente irreductible. El profesor Beneyto concluye: aunque en la historia no se dé una legalidad estricta y rigurosa, su irreversibilidad, sin embargo, no es tampoco absoluta y total: de aquí la posibilidad de descubrir en ella correlaciones, recurrencias, euritmias.

**Instituto Filosófico de Balmesiana.**

El día 16 de enero pronunció una conferencia el P. Enrique Heras, S. J., sobre el tema *La filosofía de la India y su pretendido panteísmo e idealismo.*

En los días del 29 de enero al 21 de febrero ha tenido lugar en el Instituto Filosófico de Balmesiana un cursillo sobre cuestiones filosóficas selectas, en el que han intervenido los PP. Alejandro Roldán, Ramón Puigrefagut y Juan Roig Gironella y los señores D. Juan Ventosa y D. Juan Tusquets.

El día 6 de marzo el doctor D. Sabino Alonso-Fueyo disertó sobre *Luis Vives, su Examen de Ingenios y su teoría de las pasiones.*

El día 12 de marzo, D. Jorge Pérez Ballestar pronunció una conferencia sobre *Tiempo e historia como cifras de la condición humana.*

**Otras conferencias.**

En la cátedra Pío XII, del Bilbao, el 20 de febrero pronunció una conferencia el P. Ramón Ceñal, S. J., sobre el tema *La escolástica ante la filosofía actual.*

En el Ateneo de Madrid el día 5 de marzo disertó el P. Alberto de Castro, S. J., sobre *Introducción a una teología política de la Hispanidad.*

El día 6 de marzo, en el Instituto de Cultura Hispánica (Madrid), el doctor don José Perdomo García disertó sobre *La filosofía hispanoamericana y su ritmo asincrónico.*

El día 7 de marzo, en la Universidad Central, en el acto académico en honor de Santo Tomás de Aquino, el P. Javier Ubeda Purkiss, O. P., desarrolló el tema *Ciencia y filosofía en Santo Tomás.*

## BELGICA

El secretario del XI Congreso Internacional de Filosofía anuncia: El Congreso tendrá lugar en Bruselas, en los días del 20 al 26 de agosto de 1953. Comprenderá miembros activos, que participarán en todos los trabajos del Congreso, y miembros adheridos, que sólo tendrán el derecho de asistencia a las sesiones; los activos pagarán la cuota de 500 francos belgas; los adheridos, 200 francos belgas. Las comunicaciones tendrán una extensión máxima de ocho páginas en 4.°, dactilografiadas con interlineado doble; el texto de las comunicaciones deberá ser enviado al secretario del Congreso antes del 15 de diciembre de 1952; los autores recibirán 25 ejemplares de su comunicación. Las actas del Congreso serán publicadas tres meses antes de su apertura: se prevé que constarán de 15 volúmenes de 200 páginas. Los miembros que lo deseen recibirán las actas a partir de 1.° de junio de 1953. El Comité proyecta celebrar sesiones consagradas a los temas siguientes: Experiencia y metafísica; valor de la demostración; la explicación en las ciencias de la naturaleza; el conocimiento del otro; la significación; la inteligibilidad de lo histórico; fundamentos y límites de la autoridad; la incidencia del relativismo sobre la obligación moral; Roberto de Grosseteste (muerto en 1253); George Berkeley (muerto en 1753).

Secretariado del Congreso: Ch. Perelman. 32, rue de la Pècherie, Uccle-Bruxelles.

## CUBA

El Comité organizador del IV Congreso Interamericano de Filosofía anuncia que dicho Congreso tendrá lugar en La Habana en los días del 20 al 31 de enero de 1953. El Congreso se denominará "José Martí". Las comunicaciones al Congreso tendrán una extensión máxima de 10 cuartillas escritas a máquina por una sola cara y a doble espacio; deberán ser enviadas antes del 31 de julio de 1952. En las sesiones plenarias se discutirán estos temas: 1) *El problema de la historicidad de la filosofía.* 2) *Esencia y destino del hombre.* Es presidente del Congreso el doctor Humberto Piñera Llera; secretario, el doctor Pedro V. Aja Jorge.

Secretariado: Santa Catalina, 105 (altos). Víbora, Habana (Cuba).

## ARGENTINA

El 14 de octubre de 1950 se constituyó en Mendoza la Sociedad Cuyana de Filosofía. La Comisión Directiva la preside el profesor doctor D. Angel González Alvarez. En las sesiones científicas ya celebradas de la nueva Sociedad se han leído los siguientes trabajos: *La ilustración francesa*, por el doctor A. González Alvarez; *Iluminismo y revolución en Río de la Plata*, por el doctor Toribio M. Lucero; *La estética de Homero*, por el profesor Manuel B. Trías; *El juicio moral en el niño*, por el profesor Plácido A. Horas; *Moral y amor en la Reina de Castilla Isabel la Católica*, por el profesor José M. García López; *La educación estética según Schiller*, por el profesor Ricardo D. Pantano.

# LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán enviarse a la Redacción de PENSAMIENTO, Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

* De sus autores:

PERPIÑÁ, ROMÁN: *De estructura económica y economía hispana*. Madrid, Ediciones Rialp, 1952. 478 págs., 19 × 22 cms.

RIVERSO, EMMANUELE: *Intorno al pensiero di Karl Barth*. Padova, Cedam, 1951. 72 págs., 25 × 18 centímetros.

RUILOBA PALAZUELOS, FRANCISCO: *Epílogo a Fedro*. La Laguna, Universidad. Publicaciones de la Facultad de Filosofía, 1952. 88 págs., 20 × 13 cms.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Publicaciones. Vitrubio, 16. Madrid.

ROGER, JUAN: *Ideas políticas de los católicos franceses*. Madrid, 1951. 544 págs., 25 × 18 cms. (Departamento Internacional de Culturas Modernas.)

TODOLI, JOSÉ, O. P.: *El bien común*. Madrid, 1951. 136 págs., 22 × 16 cms. (Instituto "Luis Vives" de Filosofía.)

* De la Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN AGUSTÍN: *Obras en edición bilingüe*. Tomo IX. Tratados sobre la gracia (2.º). Primera versión española; introducción y notas de Victorino Capánaga y Gregorio Arce, O. R. S. A. 1952. XII-780 págs., 60 ptas.

SAN ALFONSO DE LIGORIO: *Obras ascéticas*. Edición crítica. Tomo I. Obras dedicadas al pueblo en general. Introducción ascético-alfonsiana, selección, versión del italiano, notas e índices del P. André Goy, C. SS. R. 1952. XVI-1032 págs., 70 ptas.

FRAY LUIS DE LEÓN: *Obras completas castellanas*. Segunda edición, corregida y aumentada. Prólogo y notas del P. Félix García, O. S. A. 1951. XII-1800 págs., 95 ptas.

THOMAS AQUINAS: *Summa Theologica*. Cura Fratrum eiusdem Ordinis. T. I, *Prima Pars*. 1951. XXIV-852 págs., 70 ptas. T. II, *Prima Secundae*. 1952. XX-848 págs., 70 ptas.

* De Eugenio Subirana, S. A. Puertaferrisa, 14. Barcelona.

LAVAISSIER, JULIO DE, S. J.: *Psicología experimental*. Tercera edición de la versión castellana. Aumentada con una segunda parte por el autor, y puesta al día con nuevas adiciones por el traductor Fernando Palmés, S. J. 1952. XXIV-728 págs., 22 × 15 cms., 118 ptas.

* De Editorial Barna. Junqueras, 16. Barcelona.

RIERA CLAVILLÉ, MANUEL: *El combate de la inteligencia*. Prólogo de Claudio Colomer. 1951. 268 páginas, 20 × 14 cms., 35 ptas.

ROQUER, RAMÓN: *La plegaria eterna*. Ilustrada por Pedro Pruna. 1951. 190 págs., 24 × 17 cms., 85 ptas.

* De Ediciones "El Carmen". Vitoria.

EUGENIO DEL NIÑO JESÚS, O. C. D.: *Quiero ver a Dios*. Síntesis de la espiritualidad a través de Las Moradas de Santa Teresa. Traducción del francés por Bernardo María de S. José, O. C. D. 1951. 424 págs., 25 × 17 cms.

* De Presses Universitaires de France. 108, Boulevard Saint-Germain. Paris.

BODIN, JEAN: *Ouvres philosophiques.* Texte établi, traduit et publié par Pierre Mesnard. Tome I. 1951. XXXVIII-478 págs., 28 × 23 cms. (Corpus Général des Philosophes Français. Auteurs Modernes. Tome V, 3.)

CARMICHAEL, LEONARD; *Manuel de Psychologie de l'enfant.* Traduction de M. Bouilly, O. Brunet, M. Kling, I. Lezine, L. Merlet, P. Oléron et J. Patin. Préface, lexique et bibliographie de langue française par René Zazzo. T. I: *Croissance physique et mentale, les premières étapes de l'enfance.* 1952. XX-710 págs., 23 × 14 cms.

KRECH, DAVID; CRUTCHFIELD, RICHARD S.: *Théorie et Problèmes de Psychologie sociale.* Traduit d'après la première édition anglaise par H. Lesage. 1952. VIII-614 págs., 23 × 14 cms.

RUYER, RAYMOND: *Néo-finalisme.* 1952. 272 págs., 23 × 14 cms.

* De René Le Bacon. 14, Boulevard Goubion-St. Cyr. Paris 17.

BERNARD-MAITRE, HENRI: *Sagesse chinoise et Philosophie chrétienne.* Paris. Cathasia. Série Culturelle des Hautes Etudes de Tientsin [s. a.]. 284 págs., 23 × 15,5 cms.

* De Editions Albin Michel. 22, rue Huyghens. Paris.

*Les Etudes Bergsoniennes.* Vol. III. 224 págs., 20 × 15 cms.

* De Carlo Marzorati, editore. Via Borromei, 11. Milano.

Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici, Roma-Firenze, 1949, a cura di Enrico Castelli. Umanesimo e Scienza Politica. 1951. 570 págs., 25 × 18 cms.

BERTIN, GIOVANNI MARIA: *Introduzione al problematicismo pedagogico.* 1951. 308 págs., 25 × 18 centímetros.

*Bibliografia Filosofica Italiana.* Anno 1949. A cura di U. A. Padovani e M. F. Sciacca. 1951. XII-152 págs., 25 × 17 cms.

CAPONE BRAGA, GAETANO: *Studi su Epicuro.* 1951. 112 págs., 25 × 18 cms.

CARLINI, ARMANDO: *Filosofia e Storia della Filosofia.* 1951. 52 págs., 28 × 18 cms.

PADOVANI, UMBERTO A.: *Il problema religioso nel pensiero occidentale.* 1951. 212 págs., 25 × 18 centímetros.

* De la Pontificia Università Gregoriana. Piazza della Pilotta, 4. Roma.

JARLOT, GEORGIUS, S. J.: *Compendium Ethicae Socialis.* 1951. 192 págs., 22 × 15 cms.

* De Stabilimento Tipografico Editoriale. Via XX settembre, 8. Cuneo.

GUZZO, A.; CLAVA, G.; ROSSO, C.; GHIO, M.: *René Le Senne.* Torino. Edizioni di "Filosofia", 1951. 48 págs., 25 × 18 cms.

GUZZO, A.; CRIPPA, R.; ARATA, F.: *Michele Federico Sciacca.* Torino. Edizioni di "Filosofia". 1951. 56 págs., 25 × 18 cms.

* De E. Nauwelaerts. 2, Pl. Card. Mercier. Louvain.

DONDEYNE, ALBERT: *Foi chétienne et pensée contemporaine. Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique "Humani Generis".* Louvain. Publications Universitaires. 1951 VIII-224 páginas, 19 × 15 cms.

FONTAN, PIERRE: *Adhésion et Dépassement.* Préface par Aimé Forest. 1952. X-122 págs., 19 × 12 centímetros.

JASPERS, KARL: *La situation spirituelle de notre époque.* Traduit por J. Ladrière et W. Biemel. 1951. 248 págs., 18 × 12 cms.

MÜLLER, CAMILLE: *L'Encyclique "Humani Generis" et les problèmes scientifiques.* 1951. 36 págs., 19 × 12 cms.

* De Ferdinand Schöningh. Paderborr.

ZÜRCHER, JOSEF: *Aristoteles' Werk und Geist.* 1952. 456 págs., 24 × 16 cms.

* De Verlag Herder. Wollzeile, 33. Wien I.

MITTERER, ALBERT: *Dogma und Biologie der heiligen Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas v. A. und dem den Gegnewart.* 1952. 224 págs., 23 × 15 cms.

* De Leo Lehnen Verlag. Türkenstrasse, 17. München 2.

DEMPF, ALOIS: *Theoretische Anthropologie.* 248 págs., 18 × 11 cms.

* De Verlag für Kunst und Wissenschaft. Lydtinstrasse, 8. Baden-Baden.

MÖLLER, JOSEPH: *Existentialphilosophie und katholische Theologie.* 1952. 226 págs., 25 × 18 cms.

* De Verlag Friedrich Pustet. Regensburg.

LOTZ, JOHANNES: DE VRIES, JOSEF: *Die Welt des Menschen. Ein Grundriss christlicher Philosophie.* 1951. 470 págs., 19 × 12 cms.

* Del Instituto de Filosofía. Universidad. Recnoquista, 572. Buenos Aires.

DELGADO, HONORIO: *Introducción a la psicopatología.* 1950. 45 págs., 22 × 13 cms.
KELLER, WILHELM: *El concepto positivo de existencia y la psicología.* 1951. Traducción de Angela Molnos. 28 págs., 22 × 13 cms.
HUSSERL, EDMUND: *La filosofía como ciencia estricta.* Traducción por J. Rovira Armengol. 1951.
RIEKEL, AUGUST: *Eidética. La memoria sensorial y su investigación.* 1950. 54 págs., 22 × 13 cms.
UTITZ, EMIL: *Caracterología.* 44 págs., 22 × 13 cms.

* De Editorial Guillermo Kraft. Reconquista, 319/27. Buenos Aires.

DELL'ORO MAINI, ATILIO; DERISI, O. N.; GÓMEZ ARBOLEYA, E.; GONZÁLEZ, R.; LEGÓN, F. G.; LUNA, A. DE; MEDRADO, S. W.; RUIZ MORENO, I.; TORRE REVELLÓ, J.: *La conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional.* Estudios sobre las ideas de Francisco de Vitoria. Buenos Aires, 1951. 112 págs., 22 × 15 cms.

* Del Instituto de Filosofía. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza.

GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL: *Introducción a la metafísica.* 394 págs., 25 × 18 cms.

* Del Instituto de Investigaciones Literarias. Universidad. La Plata.

AMARILLA, LIDIA N. G. DE: *El ensayo literario contemporáneo.* 1951. 96 págs., 23 × 15 cms.

* De la Universidad de Santo Domingo. Ciudad Trujillo. República Dominicana.

AVELINO, ANDRÉS: *El problema antinómico de la fundamentación de la lógica pura.* 1951. 328 páginas, 22 × 15 cms.

* De Buena Prensa. Apartado 2181. México, D. F.

DÁVILA, JULIO, S. J.: *Introductio ad Philosophiam et Logica.* 344 págs., 21 × 14 cms.
ENDRODY, LADISLAO, S. J.: *Esteban Kazzap.* 280 págs.
FERNÁNDEZ, CASTO, S. J.: *La gracia, según San León el Grande.* 220 págs., 23 × 16 cms.
GARCÍA GUTIÉRREZ, JESÚS: *Bulario de la Iglesia mexicana.* 596 págs., 23 × 17 cms.
IGLESIAS, EDUARDO, S. J.: *El Apocalipsis.* Segunda edición. 496 págs., 17 × 23 cms.

# REVISTAS EXTRACTADAS

(M. = Madrid, P. = París. R. = Roma.)

| | |
|---|---|
| | Al-Andalus (M.). |
| | Anales de la Universidad de Murcia. |
| Ang | Angelicum (R.). |
| Ant | Antonianum (R.). |
| | Arbor (M.). |
| ArchdFil | Archivio di Filosofia (R.). |
| ArchPhil | Archives de Philosophie (P.). |
| ATGran | Archivo Teológico Granadino (Granada). |
| | Broteria (Lisboa). |
| CT | La Ciencia Tomista (Salamanca). |
| | Las Ciencias (M.). |
| CivCatt | La Civiltà Cattolica (R.). |
| CyF | Ciencia y Fe (San Miguel. Argentina). |
| | Dialectica (Neuchâtel). |
| DivTh(Fr) | Divus Thomas (Freiburg. Suiza). |
| DivTh(P) | Divus Thomas (Piacenza). |
| EstEcles | Estudios Eclesiásticos (M.). |
| EstFranc | Estudios Franciscanos (Barcelona). |
| | Filosofia (Torino). |
| GiordiMet | Giornale di Metafisica (Génova). |
| Greg | Gregorianum (R.). |
| JournPhil | The Journal of Philosophy (New York). |
| JournSymLo | The Journal of Symbolic Logic (Province, R. I. EE. UU.). |
| LavalThPh | Laval Théologique et Philosophique (Québec). |
| TheModSch | The Modern Schoolman (St. Louis. EE. UU.). |
| NouvRevTh | Nouvelle Revue Théologique (Louvain). |
| PhilNat | Philosophia Naturalis (Schlehdorf a. Kochelsee. Alemania). |
| | Philosophia (Mendoza. Argentina). |
| PhilMag | The Philosophical Magazine (London). |
| PhilPhenRe | Philosophy and Phenomonogical Research (Buffalo). |
| PhilRev | The Philosophical Review (New York). |
| PhilSc | Philosophy of Science (Baltimore). |
| RazFe | Razón y Fe (M.). |
| RevEspPed | Revista Española de Pedagogía (M.). |
| RevEspTeol | Revista Española de Teología (M.). |
| RevEspir | Revista de Espiritualidad (M.). |
| RevEstPol | Revista de Estudios Políticos (M.). |
| RevdeFil | Revista de Filosofía (M.). |
| RevdeFil(Ch) | Revista de Filosofía (Santiago de Chile). |
| RevFilos | Revista Filosófica (Coimbra). |
| RevIdEst | Revista de Ideas Estéticas (M.). |
| RevPortFil | Revista Portuguesa de Filosofía (Braga). |
| RevPsGenApl | Revista de Psicología General y Aplicada (M.). |
| RevUnivBA | Revista de la Universidad de Buenos Aires. |
| RevIntPhil | Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles). |
| RevMetMor | Revue de Métaphisique et de Morale (P.). |
| RevPhilLo | Revue Philosophique de Louvain. |
| RevPhilFrEtr | Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (P.). |
| RevScPhTh | Revue de Sciences Philosophique et Théologiques (Le Saulchoir). |
| RevUnOtt | Revue de la Université d'Ottawa (Canadá). |
| RivFil | Rivista di Filosofia (Torino). |
| RivFilNeos | Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano). |
| | Sapientia (La Plata. Argentina). |
| | Sapienza (R.). |
| | Scholastik (Frankfurt/Main). |
| | Sophia (R.). |
| | Teoresi (Messina). |
| UnivCatBol | Universidad Católica Bolivariana (Medellín. Colombia). |
| VV | Verdad y Vida (M.). |
| ZeitfphF | Zeitschrift für philosophische Forschung (Schlehdorf a. Kochelsee. Obb. Alemania). |